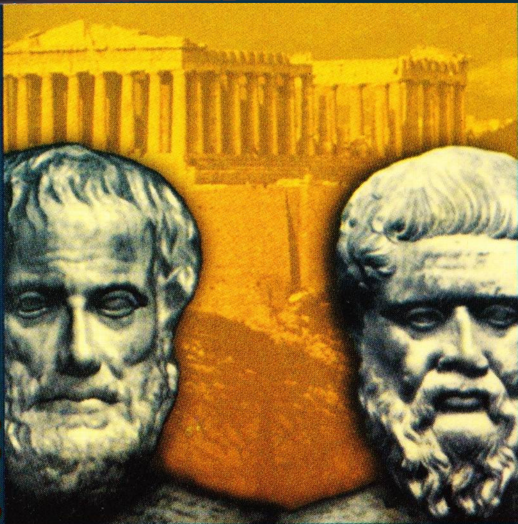


OPUS

Leo Strauss

CETATEA ȘI OMUL



POLIROM

Această ediţie a fost publicată cu sprijinul Central European University Translation Project, finanţat de OSI-Zug Foundation, şi cu contribuţia Center for Publishing Development din cadrul Open Society Institute – Budapesta, precum şi a Fundaţiei pentru o Societate Deschisă România.

Leo Strauss (1899-1973) s-a născut şi a studiat în Germania. În 1921 îşi încheie doctoratul şi primeşte titlul de doctor la Universitatea din Hamburg. În 1938 se mută în Statele Unite şi predă politologia şi filosofia timp de un deceniu la New School for Social Research. În 1949 devine profesor de filosofie politică la facultatea Universităţii din Chicago, iar mai tîrziu primeşte titlul de profesor emerit (*Robert Maynard Hutchins Distinguished Service Professor*). Dintre numeroasele lucrări pe care le-a publicat amintim aici *Filosofia politică a lui Hobbes*, *Istoria şi dreptul natural*, *Meditaţii asupra lui Machiavelli*.

Coperta colecţiei : Florin Pînzariu

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale :

STRAUSS, LEO

Cetatea şi omul / Leo Strauss ; trad. : Radu Pavel Gheo ;
Iaşi ; Polirom, 2000
256 p. ; 21 cm (Ştiinţe politice. Opus)

Tit. orig. (eng) : *The City and Man*

Index

ISBN : 973-683-436-0

I. Gheo, Radu Pavel (trad.)

14(38)

Printed in ROMANIA

Leo Strauss

CETATEA ŞI OMUL

Traducere de Radu Pavel Gheo

POLIROM
2000

[illegible]

[illegible]

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:

STRAUSS, LEO

Cetatea şi omul / Leo Strauss; trad.: Radu Pavel Gheo. – Iaşi: Polirom, 2000

236 p.; 21 cm (Studii politice, Opus)

Tit. orig. (eng): The City and Man

[illegible]

ISBN: [illegible]

I. Gheo, Radu Pavel (trad.)

[illegible]

Printed in ROMANIA

Cuprins

Prefață

Această lucrare este o versiune revizuită și adăugită a Prelegerilor Page-Harbour, pe care le-am ținut la Universitatea din Virginia în vara anului 1962. Le sînt recunoscător membrilor comisiei responsabile cu prelegerile Page-Harbour ale Universității din Virginia pentru că mi-au oferit ocazia să-mi expun pe larg opiniile asupra unei probleme relativ ignorate în gîndirea politică a autorilor clasici, lucru pe care altfel nu l-aș fi făcut.

O variantă mai veche și de dimensiuni mai reduse a prelegerii despre *Republica* lui Platon a fost publicată în cadrul unui capitol despre Platon. Respectivul capitol reprezintă contribuția mea la *Istoria filosofiei politice*, lucrare coordonată și redactată împreună cu Joseph Cropsey și apărută în 1963 la Rand McNally.

Leo Strauss
iulie, 1963

Introducere

Nu plăcerea altruistă şi mistuitoare pentru Antichitate, nici îmbătătorul şi dezinteresatul romantism sînt motivele care ne-au îndemnat să ne orientăm cu interes pasionat şi cu o irepresibilă dorinţă de cunoaştere asupra gîndirii politice a Antichităţii clasice. Ne simţim obligaţi să facem acest lucru din pricina crizei prin care trecem acum, criza Occidentului.

Nu este de ajuns să ascultăm şi să ne supunem mesajului divin care ne vorbeşte despre Cetatea Dreptăţii, despre Oraşul Credincioşilor. Pentru ca mesajul să pătrundă în mijlocul păgînismului şi mai ales pentru ca el să fie înţeles în toată claritatea şi integritatea sa, atît cît este omeneşte posibil, trebuie să avem în vedere şi în ce măsură este omul capabil să stabilească principiile acelei Cetăţi atunci cînd este lăsat să decidă singur, adică să se folosească în mod adecvat de propriile sale puteri. Însă în epoca noastră este mult mai important a arăta că filosofia politică este regina legitimă a sociologiei şi nu o servantă a teologiei, regina tuturor ştiinţelor legate de om şi de problemele umane, în virtutea faptului că pînă şi cea mai înaltă curte de justiţie de pe pămînt este mai dispusă să ţină cont de punctele de vedere expuse de sociologie decît de cuvintele Celor Zece Porunci, cuvintele Dumnezeului viu.

Obiectul de studiu al filosofiei politice este Cetatea şi Omul. Cetatea şi Omul este o sintagmă care sugerează în mod explicit şi subiectul scrierilor de filosofie politică ale clasicilor. Filosofia politică modernă, dezvoltată pe bazele filosofiei politice clasice, o transformă pe aceasta din urmă, schimbînd totodată şi modul în care a fost tratat iniţial subiectul. Dar nimeni, oricît de competent ar fi, nu poate pricepe transformarea petrecută atîta timp cît nu înţelege mai întîi forma originală.

Filosofia politică modernă presupune Natura aşa cum este ea explicată de ştiinţele naturale moderne, iar Istoria aşa cum este ea înţeleasă de cunoaşterea istorică modernă. În cele din urmă, aceste presupuneri se dovedesc a fi incompatibile cu filosofia politică modernă, caz în care ne-am putea afla în situaţia de a alege între două posibilităţi : fie să renunţăm cu totul la filosofia politică, fie să ne întoarcem la filosofia politică clasică. Se pare însă că o astfel

de întoarcere nu este posibilă. Aceasta deoarece motivele care au dus la colapsul filosofiei politice moderne par să fi anihilat filosofia politică a clasicilor, care nici măcar nu-şi imaginau dificultăţile cauzate de ceea ce credem noi că ştim despre natură şi istorie. Cert e că simpla continuare a tradiţiei filosofiei politice clasice – o tradiţie care pînă acum n-a fost niciodată întreruptă cu totul – nu mai este posibilă. În ceea ce priveşte filosofia politică modernă, ea a fost înlocuită de ideologie ; ceea ce odinioară fusese filosofie politică s-a transformat într-o ideologie. Aş putea spune că acest fapt constituie esenţa crizei contemporane a Occidentului.

Această criză a fost diagnosticată în timpul primului război mondial de către Spengler, care a numit-o decăderea (sau declinul) Occidentului. Prin „Occident", Spengler înţelegea un anumit tip de cultură avansată, din cadrul unui grup restrîns de astfel de culturi. Însă pentru el, Occidentul era mai mult decît una dintre aceste culturi avansate. Spengler vedea în Occident o cultură cuprinzătoare, singurul tip de cultură care a cucerit pămîntul ; mai presus de toate, singura cultură deschisă faţă de toate celelalte culturi, care nu le respinge etichetîndu-le drept forme de barbarie şi nu le tolerează cu condescendenţă considerîndu-le „subdezvoltate" ; singura cultură care a dobîndit conştiinţa deplină a fiinţei sale culturale aşa cum este ea. În timp ce cuvîntul „cultură" avea sensul original şi simplist de cultivare a minţii, noţiunea de „cultură" derivată din acest sens (şi totodată reflexie a acestuia) implică neapărat existenţa unei diversităţi de culturi dezvoltate în mod egal. Însă, de vreme ce Occidentul este locul în care cultura devine pe deplin conştientă de sine, acest spaţiu reprezintă cultura ultimă. Bufniţa Minervei îşi începe zborul în amurg ; declinul Occidentului se poate identifica cu epuizarea oricărei posibilităţi de apariţie a unei alte culturi dezvoltate. Cele mai înalte aspiraţii ale omului s-au epuizat. Totuşi, aceste mari năzuinţe nu pot fi epuizate, atîta timp cît pentru om mai există încă îndatoriri umane fundamentale, adică atîta timp cît problemele capitale cu care se confruntă fiinţa umană nu au fost soluţionate în măsura în care ar putea fi soluţionate. De aceea putem spune că analiza şi previziunile lui Spengler sînt eronate : ştiinţele naturale, cea mai înaltă autoritate de care dispunem, se consideră susceptibile de un progres infinit, iar această pretenţie n-ar avea sens dacă întrebările fundamentale ar fi primit un răspuns. Dacă ştiinţa poate progresa la infinit, atunci nu poate exista o încheiere logică sau un sfîrşit al istoriei, ci doar o întrerupere brutală a progresului fiinţei umane, provocată de forţe naturale, direct sau prin intermediul braţelor şi creierelor omeneşti.

Oricum ar fi, Spengler a dovedit că, într-un anumit sens, avea dreptate : un anumit declin al Occidentului se petrece chiar sub ochii noştri. În 1913,

Occidentul – de fapt ţara noastră, împreună cu Marea Britanie şi cu Germania – ar fi putut să impună dreptatea pe tot restul globului pămîntesc, fără să tragă măcar un singur foc de armă. Cu certitudine, Occidentul a ţinut sub control întreaga planetă timp de aproape un secol, fără nici un fel de probleme. Astăzi, el este departe de a mai stăpîni globul pămîntesc şi însăşi supravieţuirea Occidentului este ameninţată de Est aşa cum n-a mai fost niciodată pînă acum. *Manifestul Partidului Comunist* pare a fi victoria completă a Apusului asupra Răsăritului : victoria sintezelor, a transgresării frontierelor naţionale, a industrializării de tip britanic, a revoluţiei franceze şi a filosofiei germane. Ne dăm seama însă că victoria comunismului înseamnă de fapt victoria ştiinţelor naturale originale ale Occidentului, dar în acelaşi timp şi victoria celei mai extremiste forme de despotism răsăritean.

Oricît de mult şi-ar fi pierdut Occidentul din putere şi oricît de mari ar fi pericolele care îl ameninţă, declinul său, pericolul care planează asupra sa, ba chiar înfrîngerea şi distrugerea civilizaţiei Apusului nu vor dovedi în nici un caz că Occidentul trece printr-o criză : el poate să decadă cu demnitate, convins de măreţia ţelurilor sale. În realitate, criza civilizaţiei Occidentului constă în faptul că ea nu mai este sigură de scopul său. Odinioară, această civilizaţie îşi cunoştea ţelurile, urmărea ca toţi oamenii să se unească şi astfel avea o imagine clară asupra viitorului său şi al întregii omeniri. La ora actuală nu mai avem aceeaşi siguranţă şi aceeaşi claritate a viziunii. Unii din noi sînt chiar disperaţi cînd privesc spre viitor, iar această disperare explică multe din formele de degradare ale Occidentului contemporan. Afirmaţiile anterioare nu vor să sugereze ideea că o societate este sănătoasă numai dacă se dedică unei finalităţi universal valabile, care să îi unească pe toţi oamenii ; o societate de tip tribal poate fi foarte bine una validă. Dar o societate care s-a obişnuit să se autoaprecieze în raport cu un obiectiv ultim, universal, nu-şi poate pierde credinţa în acel obiectiv fără să devină complet dezorientată. Descoperim un astfel de obiectiv universal exprimat cu precizie în trecutul nostru nu foarte îndepărtat, ca de exemplu în faimoasele declaraţii oficiale făcute pe parcursul celor două războaie mondiale. Aceste declaraţii nu fac altceva decît să reafirme scopul formulat odinioară de cele mai reuşite forme de filosofie politică modernă – genul de filosofie politică ale cărei aspiraţii erau de a clădi, pe temelia aşezată de filosofia politică a clasicilor, dar în opoziţie cu structura înălţată de acest tip de gîndire filosofică, o societate bazată pe adevăr şi justiţie, superioară celei spre care aspirau filosofii clasici. Conform proiectului modern, filosofia sau ştiinţa nu mai trebuiau să fie considerate elitiste şi contemplative în esenţa lor, ci – dimpotrivă – caritabile şi active. Ele urmau să se pună în serviciul omului pentru a-i uşura condiţia, să fie cultivate pentru a

spori forţa fiinţei umane, să-i dea omului posibilitatea să devină stăpînitorul şi proprietarul naturii, să-l ajute s-o cucerească prin intermediul intelectului. Filosofia sau ştiinţa trebuiau să faciliteze înaintarea spre o stare şi mai prosperă, oferindu-i astfel oricărei fiinţe umane posibilitatea de a se împărtăşi din toate avantajele societăţii sau ale traiului pe Pămînt. Totodată, ele urmau să permită deplina manifestare a dreptului natural al fiecărui individ la o autoconservare confortabilă şi la tot ceea ce implică acest drept, precum şi a dreptului firesc al fiecăruia de a-şi dezvolta pe deplin aptitudinile, fără a afecta drepturile echivalente ale tuturor celorlalţi oameni din jurul său. Evoluţia spre o epocă a prosperităţii crescînde va însemna astfel – sau cel puţin va face posibilă – evoluţia spre o tot mai mare libertate şi dreptate. Ea va reprezenta în mod necesar progresul spre o societate care să includă toate fiinţele umane : o ligă universală a unor naţiuni libere şi egale, fiecare naţiune fiind compusă din bărbaţi şi femei liberi şi egali. Aceasta întrucît s-a ajuns să se creadă că, în ultimă instanţă, nu este posibil ca o societate caracterizată prin prosperitate, libertate şi dreptate să reziste într-o singură ţară sau într-un grup restrîns de ţări. În democraţiile occidentale se consideră că, pentru a asigura stabilitatea întregii planete, trebuie ca întreaga planetă – fiecare stat în sine, precum şi ansamblul format de toate naţiunile globului – să fie dominată de democraţie. Buna rînduială a unei ţări presupune o bună rînduială în toate ţările lumii şi stabilitate în relaţiile dintre ele. S-a crezut că mişcarea pentru crearea unei societăţi universale sau a statului universal este garantată nu numai de raţionalitatea şi valabilitatea universală a acestui scop, dar şi de faptul că munca pentru împlinirea acestui ţel părea să reprezinte o direcţie în care s-au angajat un număr mare de oameni, în numele unei largi majorităţi a populaţiei. Au mai rămas doar unele grupuri restrînse de indivizi care, ţinînd în robie multe milioane de semeni de-ai lor şi apărîndu-şi cu îndîrjire propriile lor interese învechite, se opun acestei mişcări.

Această privire de ansamblu asupra situaţiei fiinţei umane în general, dar şi în particular, în contextul secolului nostru, îşi păstrează o anumită verosimilitate, nu în ciuda fascismului, ci tocmai din cauza acestuia. Dar aceasta numai pînă în momentul în care comunismul, prin stalinism şi post-stalinism – troţkismul, asemenea unui steag de luptă fără armată şi chiar fără conducător, este condamnat şi respins de propriul său principiu doctrinar –, s-a dovedit la fel de apt de a comite cele mai înfiorătoare atrocităţi. Vreme îndelungată, cetăţenii cultivaţi ai lumii occidentale – ca să nu spunem nimic de cei needucaţi – au văzut în comunism numai o mişcare paralelă cu cea a Apusului, un fel de geamăn rebel, nerăbdător şi capricios, care urma să se maturizeze inevitabil,

devenind înţelegător şi tolerant. Însă, cu excepţia cazurilor în care s-a văzut ameninţat cu dispariţia, comunismul a răspuns la mesajele de fraternitate cu dispreţ sau - în cel mai bun caz - cu o prietenie evident simulată. Aflat în pericol de dispariţie, comunismul a acceptat să primească ajutorul Occidentului, fiind în acelaşi timp decis să nu ofere în schimb nici măcar un cuvînt sincer de mulţumire. Mişcării occidentale îi era imposibil să perceapă comunismul doar ca pe o nouă versiune a acelui reacţionarism etern împotriva căruia lupta de secole. Trebuie să admitem faptul că proiectul occidental, care se împotrivise în felul său specific tuturor formelor anterioare de rău, nu a putut împiedica nici prin vorbe şi nici prin fapte această formă nou-apărută. O vreme s-a menţinut ideea că, deşi mişcarea occidentală era de acord cu ţelul urmărit de comunism - o societate universală prosperă şi liberă în care toţi bărbaţii şi toate femeile să fie egali -, ea nu aproba mijloacele folosite pentru realizarea acestui ţel. Pentru comunism, scopul ultim - binele comun al întregii rase umane -, fiind cel mai sfînt lucru, justifica folosirea oricăror mijloace. Orice element care contribuia la realizarea acestui scop sacrosanct se împărtăşea din sacralitatea lui şi astfel devenea el însuşi sacru ; orice ar fi împiedicat îndeplinirea acestui scop căpăta un caracter demonic. Uciderea lui Lumumba a fost prezentată de comunişti drept o crimă condamnabilă, sugerîndu-se prin aceasta că există şi crime care nu sînt condamnabile, aşa cum a fost uciderea lui Nagy. Abia atunci occidentalii au ajuns să înţeleagă că diferenţa dintre sistemul social occidental şi cel comunist, departe de a fi doar de natură geografică, este una tipologică, bazată pe moralitate şi libertatea opţiunilor. Cu alte cuvinte, cu timpul a devenit tot mai clar că nici o transformare socială radicală, fie ea sîngeroasă sau paşnică, nu poate eradica răul din fiinţa umană. Atîta timp cît vor exista oameni, va exista şi răutate, invidie şi ură, iar societatea nu poate evita impunerea unor măsuri coercitive şi restrictive. Acelaşi motiv a dus la acceptarea ideii că sistemul comunist, atîta cît va dura ca realitate istorică şi nu doar cu numele, va rămîne legea de fier a unui tiran, a cărui duritate poate fi domolită sau sporită de teama revoluţiilor de palat. Singura limitare pe care Apusul se putea baza (într-o oarecare măsură) era teama tiranului de imensa putere militară a Occidentului.

Experienţa comunismului a oferit mişcării occidentale o lecţie dublă : una politică, legată de ceea ce este de aşteptat şi de făcut în viitorul previzibil, şi una legată de principiile călăuzitoare ale politicii. În viitorul apropiat nu se întrevede realizarea unui stat universal, fie el unitar sau federativ. Pe lîngă faptul că nu există o federaţie universală a naţiunilor, ci doar a acelor naţiuni care sînt numite „iubitoare de pace”, şi organizaţia existentă ascunde o scindare

fundamentală. Dacă această federaţie este luată prea în serios, ca o piatră de hotar în traseul omului spre viitor, către o societate perfectă şi implicit universală, cel care o face îşi asumă riscuri extrem de mari, căci nu se bazează pe nimic altceva decît pe o speranţă moştenită şi probabil învechită, punînd astfel în pericol însuşi progresul pe care se străduieşte să-l realizeze. Este uşor de imaginat că, în faţa pericolului unei catastrofe termonucleare, o federaţie – oricît de incompletă ar fi ea – va scoate în afara legii războaiele (adică războaiele de agresiune) şi aceasta înseamnă că ea acţionează pornind de la prezumţia că toate graniţele actuale sînt corect stabilite, în conformitate cu dreptul naţiunilor la autodeterminare. Însă această prezumţie este un fals virtuos, a cărui falsitate este mult mai evidentă decît virtutea conţinută în el. În realitate, modificările graniţelor actuale pentru care există unele justificări legale sînt doar acelea care nu le-ar displăcea comuniştilor. Nu trebuie să uităm nici de discrepanţa izbitoare existentă între egalitatea formală şi inegalitatea factuală a membrilor unei confederaţii. Inegalitatea factuală se regăseşte în expresia „ţări subdezvoltate". Această expresie implică hotărîrea de a le face să se dezvolte plenar, fie în direcţia comunismului, fie în direcţia capitalismului, în ciuda faptului că Occidentul pretinde că susţine pluralismul cultural. Chiar dacă cineva ar susţine în continuare că ţelul final al Occidentului este la fel de universalist ca şi cel al comuniştilor, va fi nevoit să se mulţumească în viitorul previzibil cu un particularism practic. Situaţia seamănă cu cea existentă timp de secole în cazul creştinismului şi al islamismului, cînd fiecare din cele două religii avea pretenţia universalităţii sale, dar în acelaşi timp era nevoită să se mulţumească cu existenţa incomodă a adversarului său. Toate acestea susţin ideea că în viitorul previzibil sistemul politic va rămîne ceea ce a fost întotdeauna : un sistem parţial sau specific, a cărui sarcină primordială şi stringentă este autoconservarea şi al cărui cel mai înalt ţel este autoperfecţionarea. În ceea ce priveşte semnificaţia autoperfecţionării, se observă că aceeaşi experienţă care a făcut ca Occidentul să se îndoiască de viabilitatea unei societăţi globale a dat naştere la îndoieli şi în ceea ce priveşte credinţa că bunăstarea este condiţia necesară şi chiar suficientă a instaurării fericirii şi dreptăţii. Căci bunăstarea nu înlătură tarele cele mai profunde ale societăţii.

Îndoielile legate de proiectul modern sînt prea puternice ca să nu fie clar conturate. Ele au atins deja stadiul exactităţii ştiinţifice şi ne-am putea întreba, pe drept cuvînt, dacă a mai rămas măcar un singur cercetător din domeniul sociologiei care să susţină că o societate prosperă de tip universal ar constitui soluţia raţională a problemei umane. În legătură cu epoca actuală, sociologia

admite şi chiar proclamă incapacitatea sa de a valida orice judecăţi de valoare propriu-zise. Doctrina unei societăţi universale şi prospere susţinută de filosofia politică modernă a devenit tacit o ideologie, o doctrină cu nimic superioară ca valoare de adevăr şi de dreptate nenumăratelor ideologii existente. Sociologia, care studiază toate tipurile de ideologie, este ea însăşi liberă de orice prejudecăţi ideologice. Prin libertatea sa olimpiană, ea supravieţuieşte crizei epocii noastre. Această criză ar putea distruge condiţiile existente ale sociologiei, dar nu va putea afecta validitatea concluziilor sale.

Sociologia nu a fost dintotdeauna atît de sceptică şi reţinută cum a devenit de vreo două generaţii încoace. Modificarea ce a avut loc nu este lipsită de legătură cu modificarea survenită în proiectul modern al societăţii. Proiectul modern, apărut sub forma unei necesităţi naturale - dreptul natural -, a fost conceput de către filosofi. Scopul său era să satisfacă în cel mai bun mod posibil cele mai puternice necesităţi naturale ale fiinţei umane ; natura trebuie să fie cucerită pentru binele omului, care la rîndul lui era considerat a avea o anumită natură, un caracter nemodificabil. Creatorii acestui proiect au pornit de la ideea preconcepută că filosofia şi ştiinţa sînt identice. După o vreme s-a dovedit că, pentru a stăpîni natura, este nevoie să stăpînim natura umană şi astfel problema caracterului nemodificabil al fiinţei umane a devenit una prioritară : dacă nu se poate transforma, natura umană ar putea impune limite absolute progresului. În consecinţă, nevoile naturale ale oamenilor nu mai puteau dirija planul de luare în stăpînire a naturii ; direcţia trebuia să fie dată de raţiune ca parte separată de natură, de raţionalul „trebuie" şi nu de neutrul „este". Astfel, filosofia (logica, etica, estetica), ca studiu al necesităţii sau al regulilor, s-a separat de ştiinţă ca studiu al existenţei, al lui „este". În timp ce studiile asupra existenţei (sau ştiinţei) au reuşit să sporească tot mai mult puterea de care dispune omul, deprecierea ulterioară a raţiunii a dus la imposibilitatea de a distinge între folosirea corectă şi înţeleaptă a puterii şi folosirea ei în mod abuziv şi îngust. Ştiinţa nu poate promova înţelepciunea. Încă mai există oameni care cred că această situaţie dificilă se va rezolva atunci cînd sociologia şi psihologia vor ajunge din urmă fizica şi chimia. O astfel de credinţă este cu totul lipsită de temei raţional, deoarece sociologia şi psihologia, oricît de mult s-ar perfecţiona, vor rămîne tot ştiinţe, adică nu vor da naştere decît la o nouă sporire a puterilor de care dispune omul. Ele vor da fiinţelor umane posibilitatea să manipuleze alte fiinţe umane mai bine decît o făceau înainte, dar nu-l vor învăţa pe om să-şi folosească puterea asupra altor fiinţe umane sau non-umane mai mult decît îl învaţă fizica sau chimia. Oamenii care se consolează cu o astfel de speranţă n-au pătruns distincţia de bază dintre fapte şi valori.

Decăderea filosofiei politice la statutul de ideologie iese la iveală cu şi mai multă claritate din faptul că – atît în cercetare, cît şi în educaţie – filosofia politică a fost înlocuită de istoria filosofiei politice. Această înlocuire poate fi justificată dacă o considerăm o încercare bine intenţionată de a preveni sau cel puţin de a amîna moartea unei tradiţii importante. De fapt, ea nu reprezintă numai o jumătate de măsură, ci chiar o absurditate : a înlocui filosofia politică cu istoria filosofiei politice înseamnă a înlocui o doctrină care pretinde că este adevărată cu o trecere în revistă a unui şir de erori mai mult sau mai puţin strălucite. Disciplina care ia locul filosofiei politice demonstrează de fapt imposibilitatea unei filosofii politice. Această disciplină este logica. Ceea ce mai este încă tolerat sub numele de istorie a filosofiei politice îşi va găsi mai tîrziu locul în cadrul unei scheme raţionale de cercetare şi educaţie, în notele de subsol din interiorul capitolelor unor volume de logică ce se ocupă cu distincţia dintre judecăţile factuale şi judecăţile de valoare. Acele note de subsol vor oferi cititorilor mai comozi exemple ale tranziţiei eronate de la judecăţi factuale la judecăţi de valoare, exemple pentru care filosofia politică va prelua toate riscurile.

Ar fi greşit să credem că în noua structură locul ocupat odinioară de filosofia politică este acoperit integral de logică, indiferent cît s-ar extinde aceasta. Un număr însemnat din subiectele tratate anterior de către filosofia politică sînt acum analizate de o ştiinţă politică non-filosofică, ce se constituie ca parte a sociologiei. Această nouă ştiinţă politică are ca obiect de studiu descoperirea regulilor ce determină conduita politică şi afirmarea legilor fundamentale ale comportamentului politic. Ca nu cumva să confundăm caracteristicile specifice politicii vremii şi zonele de interes ale sociologiei cu specificul tuturor tipurilor de politică, este necesar să studiem sistemele politice din alte zone ale lumii şi din alte epoci. Astfel, noua ştiinţă a politicii (sau politologia) devine dependentă de un tip de cercetare care ţine de acel demers comprehensiv numit istorie universală. O problemă controversată este dacă istoria poate sau nu să urmeze modelul ştiinţelor naturale, după care aspiră să se structureze noua ştiinţă politică. Însă în orice caz cercetările de istorie în care această nouă ştiinţă politică este nevoită să se implice trebuie să se concentreze nu numai asupra activităţii instituţiilor, ci şi asupra ideologiilor după care s-au ghidat respectivele instituţii. În contextul acestor studii, sensul unei ideologii este în esenţă cel pe care i-l dau adepţii acesteia. Se ştie că, în unele cazuri, ideologiile au fost create de indivizi remarcabili. În astfel de situaţii este necesar să luăm în considerare şi modul în care ideologia concepută de autorul ei a fost modificată – în cazul în care a fost modificată – de către susţinătorii săi. Cu siguranţă că, dacă înţelegerea directă, brută, a ideologiilor

este singura care se poate dovedi eficace din punct de vedere politic, este necesar să determinăm şi care erau caracteristicile acestei forme brute, înainte ca ideologia să fie transformată. Dacă banalizarea unei carisme este un subiect admis, atunci şi vulgarizarea gîndirii ar trebui să fie un subiect admis. Un anumit tip de ideologie este constituit de doctrinele filosofilor politici. Este posibil ca aceste doctrine să fi jucat numai un rol politic minor, dar nimeni nu poate şti aceasta înainte fără a le cunoaşte în profunzime. O cunoaştere profundă constă în primul rînd în înţelegerea doctrinelor politice în sensul în care au fost ele gîndite de autorii lor. Fără îndoială, fiecare dintre ei a greşit atunci cînd a crezut că doctrina sa este unica adevărată, doctrina finală care va rezolva toate problemele politice ; ca urmare a unei tradiţii demne de încredere, se ştie că această convingere face parte din procesul de raţionalizare. Însă procesul de raţionalizare amintit nu este atît de bine înţeles încît să nu fie nevoie să fie studiat, mai ales cînd avem de-a face cu minţi strălucite, căci – din cîte ştim pînă acum – s-ar putea să existe diverse tipuri de raţionalizare. Apoi mai este necesar să studiem şi sistemele de filosofie politică aşa cum au fost ele înţelese de către creatorii lor, punîndu-le în contrast cu felul în care au fost ele înţelese de către feluritele tipuri de adepţi ale acestora, dar şi cu modul în care au fost interpretate de către adversarii lor, ba chiar şi de către observatorii sau istoricii indiferenţi sau neimplicaţi. Aceasta pentru că indiferenţa nu oferă o protecţie suficientă împotriva pericolului de a identifica perspectiva originală a creatorului cu un compromis între opiniile adepţilor şi cele ale adversarilor săi. Se poate spune că adevărata înţelegere a sistemelor de filosofie politică, care este şi ea necesară, a putut fi realizată numai prin zdruncinarea tuturor tradiţiilor. Criza timpului nostru ar putea reprezenta pentru noi un avantaj accidental : acela de a ne permite să interpretăm într-o manieră netradiţională, dintr-o perspectivă nouă, ceea ce pînă acum a fost interpretat doar într-o perspectivă tradiţională sau derivată din ea. O astfel de atitudine s-ar putea aplica în special filosofiei politice clasice, care de o bună bucată de vreme a fost judecată numai din perspectiva filosofiei politice moderne şi a diverşilor succesori ai acesteia.

În aceste condiţii, sociologia nu va fi la înălţimea pretenţiilor sale dacă nu va fi interesată de o înţelegere autentică, atît a sistemelor filosofiei politice propriu-zise, cît şi a filosofiei politice clasice. Aşa cum am spus, nu putem porni de la prezumţia că o astfel de înţelegere ne stă la îndemînă. Auzim astăzi deseori afirmaţia că o astfel de înţelegere nu este posibilă ; orice proces comprehensiv vizînd istoria este influenţat de punctul de vedere al istoricului, în special de epoca şi ţara în care trăieşte acesta. Un istoric nu poate percepe o doctrină în sensul în care a fost gîndită ea de autor, ci va înţelege inevitabil

altceva decît respectivul autor. De obicei, semnificaţia percepută de istoric este inferioară celei date de iniţiatorul doctrinei respective ; în cel mai bun caz avem de-a face cu o transformare creatoare a semnificaţiei originale a doctrinei. Totuşi, este greu să ne închipuim că cineva poate vorbi despre o transformare creatoare a unei doctrine originale, atunci cînd nu are nici măcar posibilitatea să înţeleagă doctrina respectivă aşa cum era ea la origini. Cert e că perspectiva iniţială a unui istoric care studiază o doctrină aparţinînd trecutului se deosebeşte în mod necesar de cea a autorului respectivei doctrine, cu alte cuvinte, întrebarea adresată de istoric presupusului autor este diferită de cea la care a încercat să răspundă cel din urmă ; totuşi este evident că prima îndatorire a istoricului este de a păstra în plan secund întrebarea proprie, pentru a da prioritate problemei care îl preocupa pe autorul studiat, sau de a învăţa cum să studieze problema în cauză din perspectiva oferită de autor. În măsura în care sociologul reuşeşte să întreprindă o astfel de cercetare, impusă de cerinţele de bază ale ştiinţei sociologice, el nu numai că lărgeşte orizontul sociologiei contemporane, ci chiar transcende limitările impuse de aceasta, deoarece învaţă să privească lucrurile dintr-o perspectivă care îi este străină, dacă nu chiar interzisă, sociologului. El a învăţat că toate cunoştinţele sale în domeniu se bazează pe anumite ipoteze, certitudini sau premise şi învaţă acum să suspende aceste premise, fiind nevoit astfel să facă din ele obiectul său de studiu. Departe de a fi doar una din nenumăratele teme ale sociologiei, istoria filosofiei politice – şi nu logica – se dovedeşte a fi o abordare interesată de presupoziţiile sociologiei.

Presupunerile de care am amintit se dovedesc a fi modificări ale principiilor filosofiei politice moderne. La rîndul lor, aceste principii nu sînt altceva decît transformări ale principiilor filosofiei politice clasice. Nu putem înţelege ipotezele sociologiei actuale fără a ne întoarce pînă la urmă la filosofia politică a clasicilor. Sociologia susţine că este cu totul superioară acestei filosofii clasice, căreia este evident că îi lipsea aşa-zisa înţelegere a deosebirii radicale dintre fapte şi valori. Atunci cînd încearcă să înţeleagă filosofia politică clasică folosindu-se de termenii specifici acesteia, sociologul ajunge să se întrebe dacă distincţia amintită era în trecut la fel de necesară sau de clară cum pare a fi astăzi. El va fi obligat să-şi pună problema dacă nu cumva filosofia politică clasică, şi nu sociologia actuală, este de fapt ştiinţa care are cu adevărat ca obiect studierea chestiunilor politice. O astfel de sugestie este respinsă fără ezitare, deoarece se crede că o întoarcere la o etapă anterioară ar fi imposibilă. Însă trebuie să ne dăm seama că nici credinţa respectivă nu este altceva decît o supoziţie dogmatică, avînd ca fundament tăinuit încrederea în progresul sau în raţionalitatea cursului istoriei.

Întoarcerea la filosofia politică clasică este un demers necesar şi în acelaşi timp empiric sau experimental. Tocmai datorită caracterului său empiric, acest demers trebuie întreprins cu seriozitate, fără să ne lăsăm influenţaţi de situaţia dificilă din prezent. Nu există pericolul să pierdem din vedere poziţia problematică în care ne aflăm astăzi, de vreme ce ea este cea care ne-a stimulat întreg interesul pentru clasici. Şi nici nu ar fi o atitudine rezonabilă să ne aşteptăm ca o interpretare novatoare a filosofiei politice clasice să ne furnizeze reţete de care să ne putem folosi în zilele noastre. Căci succesul relativ de care s-a bucurat filosofia politică modernă a dat naştere unui tip de societate cu totul necunoscută autorilor clasici, o societate pentru care principiile clasice, elaborate şi susţinute de respectivii autori, nu aveau o aplicabilitate imediată. Numai noi, cei care trăim în prezent, putem găsi soluţii la problemele prezentului. Dar o înţelegere adecvată a acelor principii, aşa cum au fost ele elaborate de autorii clasici, s-ar putea dovedi un punct de plecare indispensabil pentru a realiza o analiză corectă a societăţii din zilele noastre, cu caracterul ei specific, şi pentru a folosi inteligent aceste principii în îndeplinirea scopurilor pe care le urmărim.

S-ar putea ca unii să se îndoiască de premisa fundamentală a sociologiei actuale – distincţia dintre fapte şi valori –, luînd pur şi simplu în considerare argumentele folosite pentru a o susţine, precum şi consecinţele ce decurg din ea. Luînd în considerare aceste elemente ajungem să înţelegem că problema legată de distincţia respectivă este de fapt o parte dintr-o problemă mai largă. Ea este străină de înţelegerea problemelor politice care ţin de viaţa cetăţii. Se pare însă că, atunci cînd, în cazul problemelor politice, judecata cetăţenilor este înlocuită de interpretarea ştiinţifică, distincţia aceasta devine necesară. Interpretarea ştiinţifică implică astfel o distanţare, o detaşare de judecata preştiinţifică, comună, rămînînd în acelaşi timp şi dependentă de ea. Cu toată superioritatea ei, interpretarea ştiinţifică se dovedeşte a avea o importanţă secundară, derivată din interpretarea preştiinţifică. Din acest motiv, sociologia nu poate ajunge la clarificarea propriilor sale acţiuni dacă nu deţine o interpretare coerentă şi comprehensivă a ceea ce numim de obicei perspectiva pragmatică asupra problemelor politice, adică dacă nu reuşeşte să desluşească mai înainte de toate modul în care sînt înţelese problemele politice din perspectiva cetăţenilor de rînd sau a conducătorilor politici. Numai în momentul în care va fi capabilă de o astfel de interpretare coerentă şi comprehensivă a fundamentelor sau matricii sale ca ştiinţă, ea va putea să legitimeze şi să facă inteligibilă acea transformare specifică care se petrece în înţelegerea primară a problemelor politice, adică va putea întreprinde o interpretare ştinţifică. Susţinem că o astfel de interpretare coerentă şi comprehensivă a problemelor cetăţii ne este pusă la dispoziţie de *Politica* lui Aristotel, şi aceasta tocmai

datorită faptului că lucrarea respectivă conţine forma originară a ştiinţelor politice, în care politologia (sau ştiinţa politică) nu este altceva decît expresia conştientizată a înţelegerii pragmatice răsfrînte asupra problemelor politice. Filosofia politică clasică este forma originară a ştiinţelor politice, deoarece acest tip de înţelegere practică, comună, este el însuşi unul originar.

Prezentarea pe care o facem lucrării lui Aristotel, *Politica*, este una intenţionat provizorie. Termenul de „judecată comună", aşa cum este el folosit în această prezentare (în sensul de înţelegere comună), este pus în opoziţie cu cel de „ştiinţă", cu alte cuvinte cu forma primară a ştiinţelor naturale moderne, presupunînd totodată existenţa termenului de „ştiinţă", în vreme ce scrierea lui Aristotel nu face lucrul acesta. Vom încerca astfel să ajungem la o înţelegere mai adecvată a *Politicii*, luînd în considerare obiecţiile la care este expusă argumentaţia de faţă.

CAPITOLUL I

Despre *Politica* lui Aristotel

Conform viziunii tradiţionale, cel care a creat filosofia politică sau ştiinţa politică nu este Aristotel, ci Socrate. Mai precis, conform spuselor lui Cicero, Socrate a fost cel dintîi care a coborît filosofia din ceruri şi a adus-o între zidurile cetăţilor, introducînd-o în gospodării, şi tot el a fost cel care i-a impus să se intereseze atît de viaţa şi obiceiurile oamenilor, cît şi de lucrurile bune şi rele. Cu alte cuvinte, Socrate a fost primul filosof care s-a interesat în primul rînd sau chiar exclusiv nu de problemele cerului sau de cele ale divinităţilor, ci de problemele fiinţelor umane. Problemele cereşti sau divine sînt lucruri pe care oamenii le tratează cu respect sau care sînt considerate mai presus de problemele fiinţelor umane ; ele sînt de fapt supraumane. Problemele care îi preocupă pe oameni sînt lucrurile bune şi cele rele, mai exact caracterul bun sau rău al lucrurilor în raport cu fiinţele umane, şi în special lucrurile corecte şi nobile, împreună cu contrariile lor. Cicero nu spune că Socrate a chemat filosofia să coboare din ceruri pe pămînt, pentru că Pămîntul, mamă a tuturor celor pămînteşti şi probabil cea mai veche divinitate a lumii, zeitatea supremă, este el însuşi o făptură supraumană. Problemele divine sînt mai presus de cele umane. Este evident că omul are nevoie de prezenţa elementelor divine, dar faptul că acestea au nevoie de prezenţa omului nu este la fel de evident. Într-un alt pasaj, Cicero nu vorbeşte de „ceruri”, ci de „natură” : mai presus de fiinţa umană se află „întreaga natură”, „*kosmos*-ul”, „natura tuturor lucrurilor”. Cicero se întoarce de la studiul naturii spre studiul problemelor oamenilor. De aici rezultă că „problemele oamenilor” nu ţin de „natura omului”. Studiul naturii fiinţei umane face parte din studiul naturii[1]. Cicero ne atrage atenţia

1. Cicero – *Tusc. disput.* V, 10, şi *Brutus* 31. Vezi şi Xenofon – *Memorabilia* I, 1.11-12 şi 1.15-16, *Hiero* 7.9, *Oeconomicus* 7.16 şi 7.29-30, precum şi Aristotel – *Metafizica* 987b1-2 şi *Etica nicomahică* 1094b7, 14-17 ; 1141a20-22, b7-8 ; 1143b21-23 ; 1177b31-33.

asupra efortului deosebit pe care îl presupune orientarea filosofiei spre problemele oamenilor. Iniţial, filosofia se ţinea departe de problemele umane, orientîndu-se spre cele legate de natură sau divinitate. Nu era posibilă şi nici necesară vreo constrîngere pentru a aduce filosofia în cetăţi sau pentru a o introduce în casele cetăţenilor, însă era nevoie de un impuls puternic pentru a o face să se intereseze de problemele umane, de care se depărtase la începuturile sale.

Viziunea tradiţională asupra începuturilor filosofiei politice sau ale ştiinţei politice (cum mai este ea numită) nu mai este acceptată astăzi. Ni se spune că, încă înainte de Socrate, filosofii sofişti ai Greciei antice s-au orientat spre studiul problemelor fiinţei umane. Din cîte ştim noi, Socrate nu a pomenit nimic de genul acesta despre predecesorii săi. Dar să vedem ce spune străinul din Atena, bărbatul care îi ia locul lui Socrate în *Legile* lui Platon, despre predecesorii săi, adică despre toţi sau aproape toţi aceia care – înaintea sa – au fost interesaţi de studiul problemelor universului. În opinia sa, aceşti oameni susţin că toate lucrurile care există au dobîndit în cele din urmă fiinţă din şi prin anumite „modele prime", care nu sînt doar simple „modele" sau matriţe, ci sînt responsabile de apariţia şi pieirea a tot ceea ce ia fiinţă şi apoi dispare. Ceea ce filosofii amintiţi numeau „univers", lumea existentă, este reprezentat de fapt de aceste modele prime şi de manifestarea lor, iar modelele originare, împreună cu tot ce se naşte prin intermediul lor şi nu ca rezultat al acţiunii omului, există „prin natura lor". Lucrurile care există prin natura lor se află în opoziţie cu lucrurile care sînt date prin *nomos* (tradus, de obicei, prin „regulă" sau „convenţie"), adică cele care nu există de la sine, nu sînt produse de către om, ci iau fiinţă numai prin faptul că fiinţele umane convin asupra existenţei lor, o postulează sau o susţin. Oamenii cărora li se opune străinul din Atena susţin, mai presus de toate, că zeii există printr-o convenţie sau regulă stabilită tacit. Pentru scopul prezentului demers este foarte important să reţinem că, după părerea acestor inşi, arta sau ştiinţa politicii are prea puţin de-a face cu universul şi nu este, aşadar, ceva serios. Argumentul adus de ei în sprijinul unei astfel de idei este acela că lucrurile corecte sînt stabilite prin convenţie încă de la începuturi şi că lucrurile nobile prin natura lor se deosebesc profund de cele considerate nobile prin convenţie. Conform naturii lucrurilor, un mod de viaţă moral sau corect constă în a fi superior altora sau în a-i conduce pe alţii, pe cînd modul de viaţă corect sau moral stabilit prin convenţie presupune să-i slujeşti pe cei din jurul tău. Străinul din Atena se plasează într-o poziţie de dezacord total faţă de predecesorii săi. El susţine că unele lucruri sînt juste prin natura lor. De asemenea, putem spune că a dovedit în

fapt – prin învățăturile oferite legiuitorilor – că arta sau știința politică reprezintă o îndeletnicire dintre cele mai serioase[2].

Pentru a putea să vorbească și să se comporte așa cum a făcut-o, străinul din Atena trebuia să aibă în vedere distincția fundamentală de la care porneau oponenții săi. În ciuda marii deosebiri existente între atenian și înaintașii săi, distincția dintre natură și convenție, dintre natural și empiric rămîne una esențială atît pentru el și pentru filosofia politică clasică în general, cît și pentru predecesorii săi[3]. Incapacitatea noastră de a vedea astfel lucrurile se datorează în parte filosofiei moderne. În rîndurile următoare nu vom face altceva decît să le reamintim cititorilor noștri cele mai evidente probleme. Distincția menționată anterior a devenit problematică printr-un raționament care voia în același timp să elimine noțiunea de întîmplare. „Explicarea" unui eveniment întîmplător este conștientizarea fapului că este întîmplător : întîlnirea accidentală a doi oameni își păstrează caracterul accidental chiar dacă aflăm întreaga poveste a vieții celor doi oameni, anterioară întîlnirii lor. Pe de altă parte, există evenimente care nu pot fi puse într-o legătură logică cu alte evenimente anterioare. Urmărirea traseului prin care se ajunge de la un lucru oarecare la o convenție este analoagă cu urmărirea traseului de la un eveniment oarecare la unul accidental. Oricît de plauzibilă ar părea o convenție în lumina condițiilor în care apare, ea își datorează existența, „validitatea", faptului că este „susținută" sau „acceptată"[4]. Ca răspuns la această abordare a fost avansat următorul raționament : convențiile își au originea în acțiunile ființelor umane, iar aceste acțiuni sînt la fel de necesare, la fel de dependente de niște cauze anterioare și la fel de naturale ca orice alt eveniment natural, în sensul restrîns al cuvîntului ; de aici rezultă că distincția dintre natură și convenție nu poate fi decît una provizorie sau superficială[5]. Totuși, această „judecată universală cu privire la înlănțuirea cauzelor" nu ne este de nici un folos, atîta timp cît nu știm să arătăm care sînt tipurile de cauze anterioare relevante pentru explicarea convențiilor. În special condițiile naturale, cum sînt climatul, specificul unui anumit ținut, rasa, flora sau fauna par a fi extrem de relevante, însă aceasta înseamnă că fie în fiecare situație „legiuitorii" au stabilit ce este mai bine pentru popoarele lor, fie toate obiceiurile sau tradițiile sînt raționale sau toți legiuitorii înțelepți. De vreme ce această prezumție optimistă nu poate fi

2. *Legile* 631d1-2 ; 690b7-c3 ; 870e1-2 ; 884e4-6 ; 889b1-2, 4, c4, d-890a ; 891c2-3, 7-9, e5-6 ; 892a2-3, c2-3 ; 967a7-d2.
3. Vezi mai ales *Legile* 757c-e.
4. *Etica nicomahică* 1134b19-21.
5. Spinoza – *Tratatul teologico-politic* (sau *Tratatul politic*) IV (secțiunile 1-4, Bruder).

susţinută raţional, sîntem obligaţi să luăm în calcul şi greşelile, superstiţiile sau bizareriile legiuitorilor. Dar nimeni nu poate face acest lucru decît dacă stăpîneşte un sistem teologic cuprinzător, de un gen sau altul, şi dacă posedă cunoştinţele necesare pentru a şti în ce constau bunăstarea şi binele comun al oricărui popor. Dificultăţile întîmpinate în abordarea acestei căi de explicare a convenţiilor i-au făcut pe oameni să pună la îndoială chiar noţiunea de convenţie cu sensul de act creator de un anumit tip. S-a formulat ideea că apariţia obiceiurilor şi limbajelor nu poate fi explicată prin nici un postulat sau vreun alt gen de acţiune conştientă, ci numai prin evoluţie, un proces de dezvoltare diferit în esenţa lui de dezvoltarea plantelor sau a animalelor, dar analog cu ea. Acest proces de dezvoltare este mai important şi superior oricărui alt act creator, chiar şi procesului de creaţie raţională în conformitate cu natura. Nu vom insista asupra legăturilor dintre noţiunea clasică de „natură" şi cea modernă de „dezvoltare". Este mult mai necesar să evidenţiem faptul că - urmare a apariţiei noţiunii moderne de „dezvoltare" - distincţia clasică dintre natură şi convenţie, conform căreia natura are un statut mai nobil decît convenţia, a fost înlocuită de distincţia modernă dintre natură şi istorie. În noul sistem dihotomic, istoria - tărîmul libertăţii şi al valorilor - are un statut mai nobil decît natura - căreia îi lipseşte finalitatea, dar şi valorile -, ca să nu mai spunem, cum s-a şi spus, de altfel, că istoria include natura, cea din urmă fiind cu totul dependentă de gîndire, care este fundamental istorică.

Revenind la străinul din Atena, amintim că, spre deosebire de predecesorii săi, acesta lua foarte în serios arta sau ştiinţa politicii, deoarece el admitea că există lucruri bune prin natura lor. Divergenţele de opinii între acesta şi predecesorii săi se datorează faptului că pentru cei din urmă numai corpurile erau creaţii originale. În opinia atenianului, sufletul nu este un produs secundar al trupului şi nici nu îi este inferior, ci - prin chiar natura lui - el este cîrmuitorul trupului. Cu alte cuvinte, predecesorii săi nu erau suficient de conştienţi de diferenţa fundamentală dintre trup şi suflet[6]. Statutul lucrurilor bune depinde de natura sufletului. Dreptatea este un bun comun *par excellence* ; dacă există lucruri bune de la natură, adică prin natura lor, trebuie să existe şi lucruri comune prin natura lor. Trupul pare a fi totuşi proprietatea fiecărui individ, un bun particular prin însăşi natura lui[7]. Aristotel merge pînă la capătul drumului deschis de această idee şi susţine că asocierea politică este dată de la natură şi că omul este o fiinţă politică prin natura sa. El este acea fiinţă

6. *Legile* 891c1-4, e5-892b1 ; 896b10-c3.
7. *Legile* 739c6-d1 (vezi şi *Republica* 464d8-9 şi 416d5-6).

caracterizată prin vorbire şi raţiune, fiind capabilă de cea mai completă şi mai intimă comuniune posibilă cu semenii săi: comuniunea întru gîndire pură[8].

Afirmaţia străinului venit din Atena este confirmată de ceea ce spune Aristotel despre maniera în care sofiştii abordau problemele politice. El scrie că sofiştii fie identificau ştiinţa politicii cu retorica, fie o subordonau retoricii. Dacă nu există lucruri bune prin natura lor, dacă nu există un bine comun dat de la natură, iar singurul lucru bun de la natură este binele individual al fiecăruia în parte, rezultă că înţeleptul nu va servi binele comunităţii, ci îşi va urmări propriile scopuri sau va căuta să împiedice folosirea sa de către comunitate pentru îndeplinirea scopurilor acesteia. Cel mai important instrument folosit în îndeplinirea scopului său este tehnica persuasiunii şi, în primul rînd, retorica judiciară. S-ar putea spune că, pentru individ, forma cea mai completă de folosire sau exploatare a comunităţii politice ar fi exercitarea puterii politice şi mai ales a puterii tiranice, iar o astfel de acţiune impune, aşa cum o va dovedi mai tîrziu Machiavelli, o cunoaştere profundă a problemelor politice. Din spusele lui Aristotel, sofiştii ar fi respins această concluzie. Ei considerau că este „uşor" să te achiţi cu bine de activităţile non-retorice ale guvernării şi să obţii cunoştinţele necesare îndeplinirii acestui scop ; pentru ei, singura artă politică pe care merita să o iei în serios era retorica[9].

Totuşi, Aristotel nu neagă faptul că ar exista un gen de filosofie politică anterioară lui Socrate. Pentru Aristotel, filosofia politică este, înainte de toate, încercarea de a crea cel mai bun sistem politic, în concordanţă cu natura lucrurilor din orice loc şi – am putea adăuga noi – din orice timp[10]. Realizarea unui astfel de sistem de organizare politică nu va fi posibilă atîta timp cît oamenii vor fi cu totul acaparaţi de viaţa politică propriu-zisă, chiar dacă este vorba de întemeierea unei comunităţi pe baze politice, deoarece pînă şi întemeietorul unei astfel de comunităţi este obligatoriu limitat în viziunea sa de ceea ce poate sau trebuie făcut „aici şi acum". Astfel, primul filosof politic va fi primul om care, neimplicat în viaţa politică a cetăţii, va încerca să vorbească despre cea mai bună metodă de organizare politică. Aristotel ne spune că acel om a fost un anume Hippodamos. Înainte de a prezenta sistemul de organizare socială propus de Hippodamos, Aristotel vorbeşte destul de mult despre stilul de viaţă al acestuia. Pe lîngă faptul că a fost primul filosof politic, Hippodamos a mai fost şi un strălucit proiectant de cetăţi. Dintr-o ambiţie

8. *Politica* 1253a1-18, 1281a2-4.
9. *Etica nicomahică* 1181a12-17. Vezi şi Isocrate - *Antidosis*, Platon - *Gorgias* 460a3-4 (şi contextul), *Protagoras* 318e6-319a2 şi *Theaitetos* 167c2-7.
10. Vezi *Etica nicomahică* 1135a4-5.

personală, el ducea o viaţă exagerat de ordonată în unele privinţe (de exemplu, dădea prea multă atenţie felului de a se îmbrăca) şi, de asemenea, îşi dorea să aibă cît mai multe cunoştinţe despre întregul univers. Nu stă în obiceiul lui Aristotel să se implice în ceea ce ar putea să pară chiar o bîrfă uşor răutăcioasă. Observaţiile rezumate aici sînt singurele de acest gen din întreaga sa operă. Cu puţin înainte de a vorbi despre Hippodamos, atunci cînd discută despre scrierile politice ale lui Platon, Aristotel prezintă „discursurile lui Socrate" – în special discursurile care apar la Platon în *Republica* şi *Legile* – şi scoate în evidenţă marile lor calităţi. Dar stagiritul face acest lucru pentru a-şi justifica dezacordul cu discursurile respective. De vreme ce discursurile lui Socrate (şi în special acelea care pomenesc de cea mai bună formă de organizare politică) exercită un farmec inegalabil, trebuia ca acest farmec să fie contracarat într-un fel sau altul. Atunci cînd vorbeşte despre învăţăturile hedoniste ale lui Eudoxos, Aristotel remarcă faptul că Eudoxos era faimos prin neobişnuita sa cumpătare şi face acest comentariu pentru a explica de ce discursurile lui Eudoxos sînt considerate mult mai demne de încredere decît ale celorlalţi filosofi hedonişti[11]. Astfel, putem presupune că Aristotel nu a făcut acea remarcă legată de stilul de viaţă al lui Hippodamos fără un motiv temeinic. În timp ce primul filosof s-a făcut de rîs într-o anumită ocazie în faţa unei sclave barbare[12], primul filosof politic era ridicol în ochii oamenilor liberi şi inteligenţi. Lucrul acesta sugerează că filosofia politică este mai uşor de contestat decît filosofia în general. Într-o manieră întrucîtva ofensatoare pentru oamenii politici, Aristotel exprimă aceeaşi idee pe care o sugerează şi Cicero atunci cînd spune că filosofia trebuie să se ocupe de problemele politice. Opinia lui Aristotel a fost adoptată în vremurile moderne şi de către Pascal, care spunea că Aristotel şi Platon, nefiind nişte pedanţi, ci nişte oameni distinşi, şi-au scris operele lor politice oarecum în joacă : „aceasta a fost partea cea mai puţin filosofică şi cea mai neserioasă din întreaga lor viaţă... ei au scris despre politică ca şi cum ar fi fost nevoiţi să facă ordine într-o casă de nebuni". Pascal merge chiar mult mai departe decît Aristotel, deoarece – deşi admite că există lucruri care sînt bune de la natură – neagă că aceste lucruri pot fi cunoscute de om în absenţa unui ajutor din afară, din pricina păcatului originar[13].

Sistemul de guvernare perfectă pe care îl propunea Hippodamos ieşea în evidenţă prin neobişnuita lui simplitate : populaţia totală consta în 10.000 de cetăţeni împărţiţi în trei grupuri, teritoriul era şi el împărţit în trei secţiuni şi

11. *Politica* 1267b22-30 ; vezi şi 1265a10-13 şi 1263b15-22, precum şi *Etica nicomahică* 1172b15-18.
12. Platon – *Theaitetos* 173e1-174b7 ; Aristotel – *Politica* 1259a6-18.
13. *Pensées* (ediţia Brunschvicg), fragm. 331 şi 294. Vezi şi Platon – *Legile* 804b3-c1.

existau doar trei tipuri de legi, deoarece existau numai trei motive care făceau necesară intentarea proceselor la curtea de justiţie. În ceea ce priveşte hotărîrile luate de judecători în aceste procese, Hippodamos cerea să existe trei opţiuni pentru verdictul final. După ce prezintă această schemă, care pare extrem de clară, Aristotel se simte obligat să remarce că ea implică şi un grad ridicat de confuzie, provocată însă exact de dorinţa autorului de claritate şi simplitate, caracteristici străine subiectului în discuţie[14]. Întreg sistemul dă senzaţia că vreun mit al „întregului univers" – unul care foloseşte cifra 3 drept cheie a tuturor lucrurilor – i-a permis sau l-a obligat pe Hippodamos să-şi elaboreze acest sistem politic perfect în absolută conformitate cu natura lucrurilor. Dar el a intrat într-o încurcătură serioasă, fiindcă nu a dat suficientă atenţie caracterului special al problemelor politice. De fapt nici nu şi-a dat seama că problemele politice sînt plasate într-o categorie, independentă de celelalte. În ciuda ambiţiei sale, sau poate chiar din cauza ei, Hippodamos n-a reuşit să pună bazele filosofiei politice sau ale ştiinţei politice, deoarece nu a început, cum era normal, cu întrebarea „Ce este politicul?" sau, mai degrabă „Ce reprezintă *polis*-ul, cetatea?". Întrebarea, ca toate întrebările de acelaşi tip, a fost pusă de Socrate. Ca urmare, el este socotit întemeietorul filosofiei politice.

Întrebări de tipul „ce este" conduc la „esenţe", la diferenţe „esenţiale", adică la faptul că întregul este format din părţi, care sînt eterogene, nu numai perceptiv (cum sînt focul, aerul, apa şi pămîntul), ci şi intelectual. A înţelege întregul înseamnă a înţelege acel „ce", specificul fiecăreia din părţile constitutive, al categoriilor de existenţe, precum şi modul în care ele sînt legate una de alta. O astfel de înţelegere nu poate fi realizată prin includerea uneia din aceste categorii eterogene în cadrul celorlalte şi nici prin reducerea la o cauză (sau la mai multe cauze) din afara categoriei respective. Categoria sau specificul ei reprezintă cauza *par excellence*. Socrate vedea revenirea sa la întrebările de tipul „ce este" ca o reîntoarcere la normalitate, la o „judecată sănătoasă", pornind de la ideea că, în timp ce originile întregului sînt ascunse, manifestarea lui constă în categorii eterogene. Parafrazîndu-l pe Socrate, am putea spune că lucrurile care există „mai întîi în sine" există cumva „mai întîi pentru noi". Lucrurile care există „mai întîi în sine" sînt obligatoriu revelate, într-un anumit fel, prin părerile oamenilor despre ele. Acestea se constituie, ca păreri, într-o anumită ierarhie. Părerile cele mai influente, adică opiniile autorizate, sînt sentinţele emise prin lege. Legea arată, cu claritate, lucrurile bune şi nobile şi vorbeşte autoritar despre fiinţele de cea mai nobilă sorginte, care sînt

14. *Politica* 1267b30-1268a6; 1268b3-4; *Etica nicomahică* 1094b11-27.

zeii din ceruri. Legea înseamnă legea cetăţii: cetatea o priveşte cu respect, o păstrează cu veneraţie şi „reţine" zeii între zidurile ei. Zeii dezaprobă încercarea oamenilor de a descoperi ceea ce ei nu vor să dezvăluie, adică lucrurile din ceruri şi cele din adîncurile pămîntului. În consecinţă un om care îi respectă pe zei nu va încerca să cerceteze problemele divine, ci numai pe cele omeneşti, cele care au fost lăsate pentru ca omul să le cerceteze. Cea mai mare dovadă a respectului lui Socrate faţă de zei este aceea că el s-a limitat la studierea problemelor umane. Înţelepciunea sa înseamnă recunoaşterea ignoranţei ca dovadă de credinţă şi mai înseamnă şi credinţă, deoarece este cunoaşterea ignoranţei sale[15]. Cu toate acestea opiniile, oricît de multă autoritate ar conţine ele, se contrazic una pe cealaltă. Chiar dacă s-ar întîmpla ca o anumită cetate să decidă într-o problemă importantă fără să provoace contradicţii, putem fi siguri că decizia sa va intra în contradicţie cu deciziile altor cetăţi[16]. În acest caz este necesar să se depăşească opiniile autoritare de genul celor amintite, pentru a trece pe un plan superior celui al opiniei, şi anume cel al cunoaşterii. Pînă şi Socrate este nevoit să parcurgă drumul de la lege la natură, adică să se ridice din planul legii la cel al naturii. Însă este obligat să o apuce pe această cale înarmat cu un nou tip de sensibilitate intelectuală, cu precauţie şi cu expresivitate. El trebuie să dovedească necesitatea traseului ascendent printr-o argumentaţie lucidă, inteligibilă şi clară, care să pornească de la bunul simţ întruchipat de opiniile acceptate, şi apoi să depăşească aceste opinii. „Metoda" lui este „dialectica", ceea ce implică în mod evident ideea că judecăţile la care ne-am referit, oricît de mult ar modifica poziţia lui Socrate, nu vor schimba situaţia de fapt: aceea că el rămîne în principal, dacă nu cumva exclusiv, preocupat de problemele umane, adică de ceea ce este nobil şi drept de la natură, sau de natura dreptăţii şi a nobleţii de caracter[17]. În forma sa originală, filosofia politică înţeleasă în sens larg reprezintă esenţa filosofiei sau mai degrabă „cea dintîi filosofie". Rămîne la fel de adevărat şi faptul că înţelepciunea umană înseamnă recunoaşterea ignoranţei. Nu este posibilă cunoaşterea întregului, ci doar a unor părţi din întreg, ceea ce înseamnă o cunoaştere parţială a părţilor. De aici rezultă că nu este posibilă nici o depăşire a sferei opiniilor, nici măcar de către cel mai înţelept om de pe lume. Această concluzie socratică sau platoniciană se deosebeşte radical de concluzia tipică modernă, conform căreia imposibilitatea

15. Xenofon – *Amintiri despre Socrate* I 1.11-16; IV 3.16, 6.1-4 şi 7.6. Platon – *Apologia lui Socrate* 19b4-c8, 20d7-e3, 23a5-b4; *Phaidon* 99d4 şi urm.; *Phaidros* 249e4-5.

16. Vezi Platon – *Laches* 190e4-191c6.

17. *Republica* 501b2; vezi şi *ibidem* 597b-e şi *Phaidros* 254b5-6.

cunoaşterii întregului impune ca întrebarea referitoare la întreg să fie abandonată şi înlocuită cu întrebări de un alt tip, cum ar fi cele caracteristice ştiinţelor sociale şi naturale moderne. Caracterul incognoscibil al întregului afectează inevitabil şi cunoaşterea fiecărei părţi. Din cauza acestui fapt, începutul sau întrebările conţin o mai mare cantitate de dovezi decît sfîrşitul sau răspunsurile, astfel că revenirea la început rămîne o necesitate constantă. Faptul că fiecare parte a întregului, şi, de aici, mai ales domeniul politicii, este într-un anumit sens deschisă spre întreg împiedică instituirea filosofiei politice sau a politologiei ca disciplină independentă. Nu Socrate şi nici Platon, ci Aristotel este adevăratul întemeietor al politologiei ca disciplină separată şi, fără nici o îndoială, cea mai importantă dintre toate ştiinţele înalte, într-un şir de multe alte discipline. Diferenţa dintre Platon şi Aristotel poate fi exemplificată prin contrastul existent în legătura dintre *Republica* şi *Timaios* pe de o parte şi cea dintre *Politica* şi *Fizica* sau *Despre ceruri* pe de altă parte. Spre deosebire de Platon, în studiul filosofiei lui Aristotel se face o distincţie inacceptabilă între cosmologia sa şi căutarea celui mai bun sistem politic. Modul de filosofare aristotelian nu se mai desfăşoară după aceeaşi argumentaţie ascendentă despre care am amintit la Platon. În timp ce doctrina lui Platon reiese inevitabil din dialogurile sale, doctrina aristotelică este prezentată prin tratate. În ceea ce priveşte problemele politice, adică problemele cetăţii, Aristotel acţionează direct, ca un învăţător în faţa unui număr indefinit de oameni de stat şi legiuitori, cărora li se adresează simultan şi colectiv. Platon în schimb îşi prezintă filosofia sa politică pe parcursul unei conversaţii cu interlocutorul sau interlocutorii interesaţi să descopere cel mai bun sistem politic ori puşi în situaţia de a crea legi pentru o comunitate anume, conducîndu-i pe calea aleasă de el. Totuşi, nu din întîmplare discuţia capitală din lucrarea *Politica* include un dialog între reprezentantul oligarhiei şi cel al democraţiei[18]. Faptul că acest dialog nu are loc la începutul *Politicii* este un element la fel de semnificativ pentru Aristotel.

Aristotel era interesat în mod deosebit de propunerea lui Hippodamos, conform căreia aceia care inventează ceva în folosul cetăţii ar trebui să fie răsplătiţi cu onoruri. Examenul acestei propuneri ocupă aproape jumătate din analiza pe care Aristotel o face întregului sistem al lui Hippodamos. El este cu mult mai sceptic decît Hipodamos în ceea ce priveşte virtuţile inovaţiilor. Se pare că Hippodamos nu se gîndise nici o clipă la diferenţa dintre inovaţia din domeniul meşteşugurilor şi inovaţia din domeniul juridic sau la posibila apariţie a unor tensiuni între nevoia de stabilitate politică şi ceea ce am putea numi

18. Vezi în special 1281a16 şi b18.

evoluţia tehnologică. Pe baza unor observaţii competente, s-ar putea depista existenţa unei conexiuni între nestăvilita preocupare a lui Hippodamos pentru claritate şi simplitate şi interesul său, la fel de nestăpînit, pentru progresul tehnologic. Pe ansamblu, sistemul propus de el duce, din cîte se pare, nu numai la încurcături, ci şi la o permanentă stare de confuzie şi de revoluţie, adică de instabilitate politică. În orice caz, Aristotel nu a putut explica inovaţia fără a evidenţia cea mai importantă diferenţă dintre meşteşuguri şi lege. Meşteşugurile pot fi supuse permanent perfecţionării şi rafinării. Fiind subiectul unui progres permanent, ele nu pot fi afectate negativ de progres. Situaţia legilor este diferită, deoarece justiţia îşi datorează autoritatea, adică puterea de a se face ascultată, numai tradiţiei - aşa cum afirmă Aristotel -, iar tradiţia se creează într-o perioadă lungă de timp. Spre deosebire de meşteşuguri, justiţia nu-şi datorează eficacitatea raţiunii decît într-o măsură redusă sau chiar deloc[19]. Oricît de evidentă ar fi raţiunea unei legi, caracterul său raţional ajunge să fie umbrit de pasiunile umane care o limitează. Aceste pasiuni fac să fie emise şi susţinute precepte şi convingeri incompatibile cu textul legii, iar convingerile născute din umorile şi izbucnirile subiective ale indivizilor trebuie la rîndul lor să fie contracarate de convingeri contrare, născute din umorile individuale şi născătoare de pasiuni la fel de subiective, nu întotdeauna identice cu temeiurile pe care se fondează legea. Legea, instrumentul cel mai important în procesul de educaţie morală a „celor mulţi", trebuie să fie susţinută în această situaţie prin apelul la credinţe străvechi, ancestrale, cum ar fi - spre exemplu - miturile - în special miturile care atribuie zeilor trăsături umane - sau prin folosirea „teologiei civile". Zeii din aceste mituri nu există prin ei înşişi, ci numai „prin lege". Totuşi, datorită caracterului imperios al legii, am putea spune că principiul care guvernează întregul vrea şi în acelaşi timp nu vrea să poarte numele de Zeus[20]. Întrucît cetatea luată ca întreg se caracterizează prin nesupunere în faţa raţiunii, bunăstarea se dobîndeşte prin folosirea unei retorici deosebite de cea judiciară şi de cea consultativă, retorică menită să servească artei politice.

„Însuşi specificul afacerilor publice biruie adesea în faţa raţiunii." Această exemplificare luată din *Politica* lui Aristotel este, credem noi, relevantă. În prima carte a lucrării sale, Aristotel face o prezentare a dictatului raţiunii în ceea ce priveşte sclavia: este drept să-i înrobeşti pe oamenii care sînt sclavi prin însăşi natura lor, iar oamenii care nu sînt sclavi prin natura lor, ci au fost

---

19. *Politica* 1268b22-1269a24, 1257b25-27. Vezi şi Isocrate - *Antidosis* 82, Toma din Aquino *Summa Theologiae* 1 2 q. 97. a. 2. ad 1.
20. Aristotel - *Metafizica* 1074b1-14 (vezi Toma din Aquino *ad loc.*). Vezi şi Heraclit (după Diels - *Vorsokratiker*, ediţia a VII-a), fragm. 32.

înrobiţi prin lege şi constrîngere, sînt înrobiţi pe nedrept. Un om este sclav de la natură dacă este prea prost ca să se poată conduce singur sau dacă nu este în stare să facă o altfel de muncă decît una cu puţin deasupra celei pe care o fac animalele de povară. Unui astfel de om îi va fi mai bine ca sclav decît ca om liber. Însă atunci cînd discută despre cea mai bună formă de guvernare, Aristotel consideră de la sine înţeles ca, în acel stat perfect, partea de populaţie formată din sclavi să fie constituită din indivizi destul de capabili, astfel încît mai tîrziu ei să poată fi eliberaţi, ca recompensă pentru serviciile aduse stăpînilor. Este evident că aceştia nu ar avea cum să fie sclavi prin natura lor. La urma urmei un om poate avea un caracter de sclav prin natura lucrurilor, o lipsă de mîndrie şi de bărbăţie care îl predispun să se supună unui individ mai puternic decît el, dar în acelaşi timp să fie şi inteligent, adică mult mai folositor stăpînului său decît ar fi un ins puternic şi tîmpit, asemeni unui bou[21]. Platon, care – spre nemulţumirea lui Aristotel – acceptă şi el ca apărătorii unei cetăţi să se comporte cu sălbăticie faţă de străini, exprimă aceeaşi idee într-un mod mai direct, admiţînd (ca şi Pindar) că superioritatea fizică, prin însăşi natura sa, îi îndreptăţeşte pe cei care o deţin să stăpînească asupra celorlalţi. Aşadar, se înţelege de ce natura problemelor politice respinge într-o oarecare măsură nu numai raţionamentul, ci şi orice formă de persuasiune. Tot aici descoperim şi un alt motiv pentru care reducerea sofistă a artei politice la retorică este absurdă. Proxenos, tovarăşul lui Xenofon, fusese discipolul lui Gorgias, faimosul orator şi profesor de retorică. Datorită educaţiei primite de la acesta, el a reuşit să-şi stăpînească curtenii prin intermediul laudelor sau prin refuzul de a-i lăuda. S-a dovedit însă cu totul incapabil să le inspire respect şi teamă soldaţilor săi, nefiind în stare să-i disciplineze. Pe de altă parte, Xenofon, elevul lui Socrate, stăpînea la perfecţie arta politicii. Exact aceeaşi idee – insuficienţa persuasiunii în cazul manipulării „celor mulţi” şi necesitatea unor legi aspre – constituie trecerea pe care o face Aristotel de la *Etică* la *Politică*. În cadrul acestui context, el denunţă reducerea simplistă a politicii la retorică, folosită de sofişti[22]. Deci în realitate sofiştii, departe de a fi „machiavelici”, credeau în atotputernicia discursurilor şi de aceea erau incapabili să vadă asprimea politicii.

Pînă acum am discutat despre aparenta superioritate a meşteşugurilor asupra legilor. Dar chiar critica adusă de Aristotel lui Hippodamos sugerează că

21. Aristotel – *Politica* 1254b22-1255a3, 1255b4-15, 1285a19-22, 1327b27-29, 1330a25-33. Cicero – *Republica* II 57.
22. *Etica nicomahică* 1179b4 şi urm. ; Platon – *Legile* 690b ; Xenofon – *Anabasis* II 16-20 ; Cicero – *Republica* I 2-3.

meşteşugurile trebuie să fie adaptate după legi, deci subordonate lor. Legea îşi trage prestigiul din faptul că este menită să reprezinte un dictat al raţiunii iar pe de altă parte, raţiunea manifestă într-o meserie este inferioară celei existente în cadrul unei legi, desăvîrşite[23]. Legile sînt produsul artei legislative, dar arta legislativă este cea mai înaltă formă de înţelepciune pragmatică sau de prevedere care este preocupată de binele colectiv al unei comunităţi organizate, şi nu numai de binele unui singur individ, ca la început. Deosebirea dintre meşteşuguri şi lege este în acest caz fundamentată pe diferenţa dintre îndemînare şi prevedere. Prevederea este mai nobilă decît îndemînarea manifestată într-un meşteşug, deoarece fiecare profesie este interesată de un bine parţial, pe cînd prevederea reprezintă preocuparea pentru binele uman ca întreg, adică pentru traiul bun. Numai prevederea ne permite să deosebim profesiile veritabile (cum este medicina) de meşteşugurile simulate (cum este cosmetica) şi să decidem care dintre utilizările unui meşteşug sau ale unei arte (ca, de exemplu, strategia) sînt bune. Meşteşugurile se raportează la Drept sau Lege, căci aceasta le face să fie meserii prin faptul că se constituie ca limită şi normă a lor[24]. Artizanul este interesat de crearea unor produse specifice profesiei sale (pantofarul este interesat să facă pantofi, medicul să le redea oamenilor sănătatea), nu de propriul său bine. El este preocupat de binele său numai prin faptul că are interesul să fie plătit pentru munca sa ori pentru că practică acea artă care însoţeşte toate meseriile din lume : arta de a obţine profit. Astfel această artă, cea de a obţine cîştig, poate să pară a fi un meşteşug universal, o artă supremă ; ea nu cunoaşte limite şi-i oferă fiecărui individ posibilitatea de a cîştiga tot mai mulţi bani. Totuşi ideea că arta de a face bani este un meşteşug, o profesie, presupune că pofta de cîştig nelimitat este benefică pentru om, iar această opinie poate fi pusă cu uşurinţă sub semnul îndoielii. Pare evident că agoniseala, acumularea de cîştiguri, se face cu un anumit scop, de folosire judicioasă a averii, adică reprezintă o activitate dominată de prevedere[25]. Deosebirea dintre prevedere şi meşteşug trimite la ideea că nu există nici o tehnică sau artă care să arate ce meşteşug ar merita să fie ales într-un anumit moment şi ce fel de bun parţial este asociat acelui meşteşug, în comparaţie cu alte feluri de bunuri. Nu există nici un fel de expert care să hotărască în locul unui cetăţean prudent care sînt problemele vitale ale acestuia

23. *Etica nicomahică* 1094a27-b6, 1180a18-22 ; vezi şi 1134a34 împreună cu *Politica* 1287a28-30.
24. *Etica nicomahică* – 1094b7-10, 1140a26-30, 1141b23-29, 1181a23 ; vezi şi Sofocle – *Antigona* 332-372.
25. *Politica* 1257b4 şi urm. ; Platon – *Republica* 341c4-7 şi 346.

mai bine decît o poate face cetăţeanul respectiv. A fi prevăzător înseamnă a duce o viaţă cinstită, iar pentru a duce o viaţă cinstită se cuvine ca fiecare om să fie propriul său stăpîn sau să aibă dreptul să decidă ce e mai bine pentru el. Prevederea este acel tip de cunoaştere inseparabilă de „virtute morală", de spiritul etic, adică de curăţenia sufletească (sau, altfel spus, de capacitatea de a alege între bine şi rău), aşa cum şi virtutea este inseparabilă de prevedere. Meşteşugurile în sine nu sînt legate atît de strîns de virtute. Aristotel merge pînă acolo încît sugerează că virtutea necesară artizanilor ca artizani (adică doar în cadrul practicării meseriei) este inferioară celei cerute sclavilor[26]. Prevederea şi virtutea, acţionînd laolaltă ca şi cum ar fi una, îi permit individului să ducă o viaţă cinstită sau nobilă, ceea ce constituie ţelul firesc al fiecărui om. Cel mai bun mod de viaţă este cel dedicat cunoaşterii sau studiului, domenii superioare vieţii politice sau exercitării unei meserii. În consecinţă, cunoaşterea practică ocupă o poziţie inferioară cunoaşterii teoretice, care are ca obiect de studiu lucrurile cereşti sau *kosmos*-ul, şi îi este subordonată acesteia, dar în aşa fel încît în cadrul sferei sale de interes, care include totalitatea problemelor umane, prevederea rămîne valoarea supremă[27]. Sfera de interes dominată de prevedere este una închisă, de vreme ce principiile prevederii – scopurile în vederea cărora fiinţa umană este călăuzită de prevedere – sînt cunoscute independent de cunoaşterea teoretică. Din pricină că Aristotel susţine că toate meşteşugurile sînt inferioare legii sau prevederii, că prevederea este inferioară cunoaşterii teoretice şi omul poate ajunge la cunoaşterea teoretică (la cunoaşterea întregului, *id est* la înţelegerea a ceea ce face ca „toate lucrurile" să formeze un tot), el a putut pune bazele politologiei ca disciplină independentă între alte discipline, în aşa fel încît politologia să păstreze perspectiva cetăţeanului sau a omului politic sau să fie forma complet conştientă de înţelegere a problemelor politice la nivelul „bunului simţ", a „simţului comun".

Se poate presupune că străinul din Atena afirmase despre predecesorii săi că îşi imaginaseră natura ca fiind superioară artelor sau meşteşugurilor, iar pe acestea superioare legii. Aristotel consideră şi el că natura este superioară legii, pentru că o lege bună este cea conformă cu natura lucrurilor, dar la el legea este superioară meşteşugurilor. Viziunea lui Aristotel trebuie diferenţiată de o altă viziune extremă, conform căreia natura şi legea se contopesc şi se opun împreună artelor şi meşteşugurilor, care aici par să profaneze o ordine sacră a lumii.

După Aristotel, virtutea morală este cea care furnizează principiile sănătoase ale acţiunii, ţelurile nobile şi drepte urmărite de om. Aceste ţeluri îi apar

26. *Politica* 1260a33-41.
27. *Etica nicomahică* 1141a28-b9, 1145a6-11.

evidente doar individului moral şi bun, iar prevederea descoperă mijloacele de realizare respective. Omul bun din punct de vedere moral este individul educat cum se cuvine, omul bine-crescut. Ştiinţa politică a lui Aristotel este destinată numai acestor oameni[28]. Domeniul prevederii este delimitat în această situaţie de principii care le sînt cu totul clare numai indivizilor educaţi. În căutarea unor principii de rang superior, am putea pune întrebarea „de ce trebuie să ne comportăm decent? ", dar astfel am înceta deja să fim bine educaţi, deoarece buna-cuviinţă este sortită să aibă valoare prin ea însăşi, prin simpla alegere a unui atare comportament. Omul educat este recunoscut ca fiind educat nu numai de cei asemenea lui, dar şi de oamenii cu carenţe în educaţie. Totuşi, printre aceştia din urmă se pot găsi şi indivizi cu o mare putere de persuasiune, care să se îndoiască de binele reprezentat de virtutea morală. În consecinţă, nu este suficient să ştii ce înseamnă dreptatea, mărinimia şi celelalte virtuţi, sau să fii mişcat de frumuseţea lor ; trebuie să arăţi că ele sînt bune[29]. Trebuie deci să trecem dincolo de sfera prevederii sau de ceea ce am putea numi conştiinţă morală. Trebuie să arătăm că practicarea virtuţilor morale este finalitatea dată omului prin natura sa, să dovedim că, prin firea sa, omul este înclinat spre un astfel de comportament. Aceasta nu înseamnă că, prin firea sa, omul îşi găseşte finalitatea dată prin natura lucrurilor fără nici un efort din partea lui. Scopul natural al omului, ca şi cel al oricărei făpturi din univers, ajunge să fie cunoscut cu adevărat prin intermediul studiului teoretic, prin studierea tuturor naturilor existente[30]. Mai precis, cunoaşterea virtuţilor derivă din cunoaşterea sufletului uman ; fiecare parte a sufletului are tipul său specific de perfecţiune. Platon schiţează o astfel de prezentare pur teoretică a virtuţilor în *Republica*. Caracteristic pentru Aristotel este însă faptul că nici măcar nu încearcă să facă o asemenea trecere în revistă. El prezintă toate virtuţile morale ca şi cum ele ar fi cunoscute de omul moral şi virtuos, fără a încerca să le deducă dintr-un principiu superior. În general, filosoful prezintă un anumit obicei ca fiind demn de laudă, fără a cerceta de ce lucrurile stau astfel. Am putea spune că Aristotel rămîne în cadrul limitelor impuse de un *nomos* nescris, recunoscut de oamenii bine educaţi de pretutindeni. Acest *nomos* poate fi în conformitate cu raţiunea, dar nu este pur şi simplu impus de raţiune, ci formează sfera

---

28. *Etica nicomahică* 1095a30-b8, 1103a24-26, 1144a7-9, 1144a20-1145a6, 1178a16-19.
29. Vezi Platon – *Republica* I (încheierea) şi Aristotel – *Etica nicomahică* 1101b25-27 (şi 1132b31-1133a2).
30. Aristotel – *Despre suflet* 434a16-21 (vezi şi 432b27-30). Vezi Averroes – *Comentariu asupra Republicii lui Platon* (ediţia E.I.J. Rosenthal) I 23.5 şi II 8.1 ; Toma din Aquino – *Comentariu la Etica nicomahică* VI lectio 2. (nr. 1131), *Summa Theologiae* 2 2 q. 47. a. 6. ad 3.

problemelor umane sau politice prin faptul că le devine limită sau prag. Dacă ar fi procedat altfel, Aristotel ar fi făcut ca ştiinţa sau practica politicii să depindă de ştiinţele teoretice.

Pentru a pătrunde temeiul metodei aristotelice, trebuie înţeles faptul că, pentru filosoful stagirit, cel mai înalt ţel al omului - conform naturii sale - este cunoaşterea de tip teoretic sau filosofia şi că această perfecţiune nu impune virtutea ca valoare în sine, adică nu pretinde să facem fapte nobile şi drepte numai datorită valorii intrinseci a acestei alegeri[31]. Nu mai este nevoie să spunem că cel mai înalt ţel al fiinţei umane nu poate fi atins fără a întreprinde acţiuni similare cu cele propriu-zis morale, dar acţiunile în discuţie sînt considerate de către filosof mai degrabă simple mijloace de realizare a ţelului urmărit. Acest ţel necesită în plus prevedere, deoarece filosoful trebuie să judece cum îşi poate asigura într-un anumit moment condiţiile necesare pentru a filosofa. Calităţile morale sînt într-o strînsă legătură cu al doilea ţel natural al omului, care este integrarea în viaţa socială. În consecinţă, s-ar putea crede că aceste calităţi capătă valoare atîta timp cît sînt puse în serviciul cetăţii. Spre exemplu, mărinimia este demnă de toată lauda, pentru că cetatea are nevoie de oameni născuţi pentru a conduce şi conştienţi că sînt născuţi pentru a conduce. Este însă suficient să citim prezentarea pe care o face Aristotel mărinimiei pentru a înţelege că manifestarea mărinimiei în integralitatea sa nu poate fi înţeleasă în acest fel. Nu putem considera că aceste virtuţi există numai pentru binele cetăţii, de vreme ce însăşi cetatea trebuie să existe pentru a face posibilă practicarea acestor virtuţi[32]. Virtutea nu trebuie înţeleasă numai ca un mijloc pentru îndeplinirea celor două scopuri naturale, despre care se spune că ar fi justificarea existenţei umane. În consecinţă s-ar părea că ea trebuie să fie privită ca un „absolut". Totuşi nu trebuie ignorate nici legăturile virtuţii cu cele două scopuri naturale de care am amintit. Simţul moral dovedeşte că cetatea urmăreşte un ţel dincolo de sine, dar nu arată cu claritate că acest ţel ar fi viaţa dedicată filosofiei. Omul înzestrat cu simţ etic, omul bine educat, poate să fie foarte conştient că activitatea sa politică îi slujeşte la petrecerea timpului liber într-un mod elevat, însă distracţia lui va merge rareori mai departe de plăcerea oferită de poezie sau de alte arte imitative[33]. Aristotel este întemeietorul ştiinţei politice deoarece el este descoperitorul virtuţii. Ceea ce

31. *Etica nicomahică* 1177b1-8, 1178a28 şi urm. ; vezi şi *Etica eudemină* 1248b9 şi urm. *Cf.* Averroes, *loc. cit.* III 12 şi 16.10 ; Toma din Aquino - *Summa Theologiae* 1 2 q. 58. a. 4.-5. şi 2 2 q. 45. a. 4.

32. *Etica nicomahică* 1095b30-31, 1099b29-32, 1178b5 ; *Politica* 1278b21-24. Vezi şi Averroes, *loc.cit.* I 4.7.

33. *Politica* 1337b33-1338b4.

Aristotel numeşte spirit etic devine la Platon o calitate plasată la jumătatea drumului dintre virtutea politică sau vulgară, care este pusă în slujba bunăstării trupului (a autoconservării sau a tihnei), şi virtutea adevărată, despre care se poate spune că îi animă numai pe filosofii adevăraţi[34]. În ceea ce îi priveşte pe stoici, care au ajuns pînă acolo încît să susţină că numai ceea ce este nobil este bun, ei l-au identificat pe omul nobil cu înţeleptul, care este şi el stăpîn pe „virtuţile" numite logică şi fizică[35]. Trebuie să fim atenţi să nu confundăm fiinţa umană posesoare a spiritului etic - sau „omul bun" - din filosofia lui Aristotel, individul bine educat ce atinge perfecţiunea, cu „omul bun" din *Republica* lui Platon, membru al celei mai joase categorii sociale din scrierea amintită, cinstit şi echilibrat, dar căruia îi lipsesc toate celelalte virtuţi[36]. Noţiunea de „bunătate" sugerată de Platon a pus bazele pentru o altă diferenţiere, făcută ulterior de Machiavelli şi Rousseau, cea dintre „bunătate" şi „virtute".

Cînd Aristotel împărtăşeşte din ştiinţa sa politică unor oameni mai mult sau mai puţin nobili, el le dovedeşte cu cît mai multe argumente că stilul de viaţă al unui individ perfect educat tinde spre stilul de viaţă filosofic. Astfel el clarifică o problemă formulînd în faţa ascultătorilor săi *nomos*-ul nescris care reprezintă limita înţelegerii lor, în timp ce el însuşi se plasează dincolo de această limită. În acest fel este obligat sau îndrituit să le corecteze părerile despre problemele care intră în competenţa lor. Aristotel este nevoit să vorbească despre virtuţi şi vicii „nenumite" şi de aceea necunoscute pînă în acel moment. Este obligat să nege tacit sau explicit concepţia conform căreia unele deprinderi bune foarte apreciate, cum ar fi simţul ruşinii sau cel al evlaviei sînt calificate drept virtuţi. Prin natura sa, omul educat este capabil să se lase influenţat de filosofie, iar ştiinţa politică a lui Aristotel este o încercare de punere în mişcare a acestei potenţialităţi. În cea mai bună ipostază a sa, omul bine educat şi ghidat de filosofie este conducătorul luminat, aşa cum a fost Pericle sub influenţa lui Anaxagora[37]. Într-o astfel de situaţie există o justificare pentru a face legătura dintre sfera politico-morală şi ştiinţa teoretică. Unul dintre motivele pentru care a părut necesar să se facă o distincţie radicală între înţelepciunea practică, pe de o parte, şi ştiinţele luate laolaltă cu meşteşugurile şi artele, pe de altă parte, a fost faptul că fiecare artă sau meşteşug este interesat numai de un bine parţial, în timp ce prevederea marchează interesul pentru binele omenesc în totalitatea lui, adică pentru binele absolut.

34. *Phaidon* 68b2-69c3, 82a11 şi urm., *Republica* 518d9-e3.
35. Cicero - *De finibus* III 11, 17-18, 72-73. Vezi, totuşi, şi *ibidem* V 36.
36. Vezi *Phaidon* 82a11-b2, împreună cu Cicero - *De officiis* II 35.
37. *Phaedrus* 269d-270a.

Totuşi cea mai înaltă formă de prevedere este arta juridică, care este o artă arhitectonică, o artă a artelor; ea este preocupată, în cea mai inteligibilă manieră posibilă, de binele absolut al fiinţei umane. Preocuparea artei juridice este binele uman absolut şi se manifestă prin încercarea de a determina care din nenumăratele forme de bine parţial sînt cu adevărat bune pentru toate fiinţele umane. Maniera adoptată de ea în urmărirea subiectului are maximum de inteligibilitate, deoarece creează cadrul în care se poate manifesta prevederea politică propriu-zisă, adică rezolvarea adecvată a situaţiilor existente. Mai mult decît atît: termenul de *artă* (sau *practică*) *juridică* este unul ambiguu. El ar putea însemna arta practicată la un moment dat de către un legiuitor care acţionează în numele uneia sau alteia dintre comunităţile politice. Pe de o parte mai poate însemna şi „ştiinţa practică" a creării de legi, ştiinţă predată de un profesor al legiuitorilor care le este superior acestora, din moment ce el îi învaţă pe făcătorii de legi ce trebuie să facă. Dacă ia forma unei ştiinţe practice, ea se deosebeşte de prevedere şi de toate formele ei; va ocoli orice încurcătură de ale cărei pericole nu o poate feri altceva decît spiritul etic[38]. S-ar părea deci că pînă la urmă prevederea este supusă rigorilor unei ştiinţe. Asemenea consideraţii i-au convins pe Platon şi pe Socrate să afirme că virtutea este cunoaştere şi că urmărirea prevederii este filosofie. Aşa cum toate formele umane de bine parţial nu pot fi considerate bune decît prin raportare la cea mai înaltă formă de bine, adică la forma absolută de bine, la fel şi binele omenesc absolut există numai în raport cu binele ca valoare în sine, cu ideea de bine, care se plasează dincolo de toate celelalte idei. Ideea de bine (şi nu binele uman sau buna creştere ca valoare particulară) reprezintă principiul originar al prevederii. Dar, de vreme ce iubirea de înţelepciune nu este înţelepciunea însăşi şi nici preocuparea pentru binele propriu – una din temele tratate de filosofie – nu are o finalitate probabilă, pare imposibil de ştiut dacă traiul în stil filosofic este cea mai bună alegere. Socrate n-ar fi avut un răspuns la această problemă dacă nu şi-ar fi dat seama că singura alternativă serioasă la modul de viaţă al filosofului este viaţa politică şi că viaţa politică este subordonată vieţii filosofice. Viaţa politică, adică traiul în cetate, este viaţa trăită într-o peşteră izolată printr-un zid de restul lumii, în timp ce lumea trăieşte în lumina soarelui. Cetatea reprezintă singurul tot în cadrul marelui tot sau singura parte din totalitate a cărei esenţă poate fi cunoscută integral. În

38. *Etica nicomahică* 1094a15-b10, 1099b31, 1104a3-10, 1141b24-27, 1152b1-3, 1181a23; *Politica* 1287a32-b3, 1288b10 şi urm., 1325b40 şi urm. Vezi Toma din Aquino – *Summa Theologiae* 1 q. 1. a. 6. ad 3. şi q. 14. a. 16. c., precum şi *Comentariu asupra Eticii* VI, lectio 7. (nr. 1200-1201).

ciuda controverselor existente între ei, Platon şi Aristotel au căzut de acord asupra ideii că cetatea este în acelaşi timp închisă, cît şi deschisă în faţa întregului. Opiniile lor concordă şi în ceea ce priveşte natura zidului care separă cetatea de restul totalităţii, al întregului. Pornind de la faptul că singura scriere politică propriu-zisă a lui Platon sînt *Legile*, în care Socrate nu apare, am putea fi tentaţi să tragem concluzia că singurul motiv pentru care Aristotel şi nu Socrate a devenit întemeietorul ştiinţei politice este acela că Socrate şi-a petrecut viaţa într-o nesfîrşită ascensiune înspre ideea de bine, încercînd în acelaşi timp să-i facă şi pe cei din jur conştienţi de respectiva ascensiune. Din acest motiv i-a lipsit timpul liber, necesar nu numai pentru activitatea politică (adică în slujba cetăţii), ci chiar şi pentru punerea bazelor ştiinţei politice.

La sugestia noastră provizorie, după care ştiinţa politicii statutată de Aristotel este forma pe deplin conştientă a înţelegerii comune asupra problemelor politice, se poate aduce obiecţia că matricea acestei ştiinţe nu este simţul comun pur şi simplu, ci simţul comun al vechilor greci, ba chiar - ca să fim mai precişi - simţul comun al clasei superioare din societatea Eladei. S-a spus că acest lucru iese în evidenţă de la sine, datorită temei abordate de Aristotel în *Politica*: statul-cetate în Grecia antică. Este adevărat că statele-cetăţi reprezentau o formă de organizare socială şi politică mult mai des întîlnită la vechii greci decît la alte popoare[39], dar faptul că Aristotel apreciază statul-cetate catarginez mult mai mult decît pe cel atenian şi aproape în aceeaşi măsură ca şi pe cel spartan ne oferă suficiente argumente pentru a renunţa la ipoteza că statul-cetate este în primul rînd elen. O dificultate mult mai demnă de luat în seamă apare atunci cînd ne concentrăm atenţia exact asupra acestei expresii : „statul-cetate". Statul-cetate apare ca o formă specifică de organizare statală, iar această idee nu poate fi nici măcar formulată în limbaj aristotelian. Mai mult, în zilele noastre, termenul „stat" apare în opoziţie cu cel de „societate", în vreme ce termenul „cetate" îl includea atît pe cel de „stat", cît şi pe cel de „societate". Ca să fim mai exacţi, termenul „cetate" este anterior distincţiei existente în zilele noastre între stat şi societate, în consecinţă nu poate fi rezultatul combinării termenilor „stat" şi „societate". Pentru termenul „cetate" cel mai apropiat echivalent existent este „ţara" : se spune că „fie bună, fie rea/ asta este ţara mea", dar nu putem zice „bună sau rea, e societatea mea" sau „bun ori rău/ e statul meu". Un alt sinonim posibil pentru „cetate" ar fi cuvîntul „patrie", ţara strămoşilor noştri[40]. Totuşi nu trebuie

39. Vezi Aristofan - *Pacea* 59 şi 63.
40. Vezi Xenofon - *Hiero* 4.3-5 ; Platon - *Criton* 51c1, *Legile* 856d5. De consultat, în primul rînd, felul în care abordează Aristotel termenul de „patrie".

să neglijăm diferenţele existente între „cetate" şi „ţară". „Cetate" nu este echivalent cu „oraş", pentru că acest termen – în sensul dat de Aristotel şi specific Greciei antice – include atît noţiunea de „oraş", cît şi pe cea de „ţară". Însă cetatea, aşa cum o înţelege Aristotel, este în esenţă o societate de tip urban[41], în care nu lucrătorii pămîntului formează baza societăţii. Forma de organizare socială alternativă la „cetate" nu este vreun alt tip de „stat", ci „tribul" sau „naţiunea" (cu sensul de „populaţie"), un tip de societate inferioară, ca să nu spunem barbară, care – în opoziţie cu cetatea – nu este în stare să asigure concomitent civilizaţia şi libertatea locuitorilor săi[42].

Pentru cetăţeanul obişnuit, echivalentul modern al cetăţii este ţara, dar pentru teoretician acest echivalent este reprezentat de unitatea dintre stat şi societate, care devine „societate" pur şi simplu, dar şi „civilizaţie" sau „cultură". Datorită modului în care percepem noi noţiunea de „ţară" am putea avea o înţelegere completă a noţiunii de „cetate", dar această înţelegere ne este îngreunată de accepţiunile moderne ale termenului, care îşi au originea în teorie. Din acest motiv este necesar să înţelegem fundamentul deosebirii dintre „cetate" în sensul vechi, pe de o parte, şi accepţiunile moderne de care am amintit, pe de altă parte.

Cetatea este un tip de societate care include diverse alte tipuri de societăţi, altfel spus, diferite grupuri organizate social după reguli proprii, acestea fiind neapărat mai mici şi în acelaşi timp subordonate cetăţii. Dintre ele cea mai importantă este familia sau gospodăria. Cetatea este cea mai cuprinzătoare şi mai înaltă formă de societate, deoarece ţelul său este binele suprem şi atotcuprinzător spre care ţinteşte orice tip de societate. Forma supremă de bine este fericirea. Şi este aceeaşi atît pentru cetate, cît şi pentru individ. Esenţa fericirii o constituie practicarea virtuţii şi în principal a spiritului etic. De vreme ce pentru individ viaţa dedicată studiului se dovedeşte a fi cea mai bună alegere, rezultă că şi ţelul urmărit de cetate trebuie să conţină măcar ceva analog. Oricum, scopul de bază al cetăţii este traiul nobil, motiv pentru care preocuparea de bază a unei cetăţi trebuie să fie virtutea membrilor săi şi, în consecinţă, educaţia liberală[43]. Există o mare varietate de opinii legate de definiţia fericirii, însă Aristotel se mulţumeşte să afirme că între oamenii suficient de înţelepţi nu există divergenţe serioase pe această temă. În timpurile moderne s-a ajuns să se creadă că este mai înţelept să considerăm că fericirea

41. *Politica* 1276a26-30; 1319a9-10, 29-38; 1321b19, 28. Vezi şi Platon – *Legile* 758d-e.

42. *Politica* 1284a38-b3, b38-39; 1326b3-5.

43. *Etica nicomahică* 1094a18-28, 1095a14-20, 1098a15-17; *Politica* 1252a1-7, 2178b21-24, 1324a5-8, 1325b14-32.

nu are un înţeles bine definit, de vreme ce persoane diferite, ba chiar şi aceleaşi persoane în perioade diferite ale vieţii au păreri cu totul diferite despre fericire. De aici rezultă că fericirea sau binele suprem nu mai pot fi reprezentate de binele comun urmărit de membrii societăţii în ansamblul ei. Totuşi, oricît de diferite ar fi sensurile date noţiunii de fericire, se consideră că în toate cazurile condiţiile fundamentale pentru realizarea acesteia sînt aceleaşi : nimeni nu poate fi fericit dacă nu rămîne în viaţă, dacă nu este liber şi dacă nu are posibilitatea să-şi caute fericirea, orice ar înţelege el prin asta. În acest mod garantarea condiţiilor pentru asigurarea fericirii devine scopul oricărei forme de organizare politică, deoarece fericirea ajunge să fie considerată dreptul natural al fiecărui individ. De asemenea, societatea ca formă de organizare politică nu are dreptul să impună membrilor ei un anumit tip de fericire, deoarece nici o concepţie asupra fericirii nu poate fi intrinsec superioară altei concepţii. Siguranţa vieţii tuturor membrilor unei societăţi, împreună cu libertatea şi dreptul de a fi fericiţi, ar putea purta laolaltă numele de fericire politică sau publică, dar astfel se confirmă încă o dată faptul că adevărata fericire este o problemă personală, nu publică. Chiar şi într-o societate organizată politic se cere un anumit gen de virtute, ca mijloc de asigurare a traiului paşnic în comun şi, în ultimă instanţă, pentru fericirea fiecărui membru al societăţii, orice ar însemna pentru el această fericire. De aici, rezultă că scopurile individului şi scopurile societăţii sînt, în esenţa lor, diferite. Fiecare individ se zbate pentru fericirea sa, înţeleasă în felul lui personal. Acest efort, care este parţial concurenţial şi parţial cooperativ în raport cu eforturile întreprinse de alţii asemenea lui, produce sau se constituie într-un fel de reţea. Reţeaua astfel creată reprezintă „societatea", diferită de „stat", căci acesta nu face altceva decît să asigure condiţiile pentru ca indivizii să-şi poată canaliza eforturile în direcţia dorită de fiecare. În consecinţă, rezultă că, într-o anumită privinţă, statul este superior societăţii ; el se întemeiază pe dorinţele şi nevoile egale pentru toţi cetăţenii, adică pe condiţiile necesare asigurării fericirii. Însă dintr-un alt punct de vedere societatea este superioară statului, căci societatea este rezultatul preocupării fiecărui individ de a-şi atinge scopurile sale, pe cînd statul este interesat numai de anumite mijloace. Cu alte cuvinte, tot ce este public şi comun se află numai în serviciul personal, orice ar însemna aceasta. Ţelul final sau esenţial al individului este unul particular. Această dificultate nu poate fi depăşită decît prin transcenderea planului în care sînt plasate atît statul, cît şi societatea.

Aristotel cunoştea şi respingea o anumită concepţie asupra cetăţii, concepţie care – din cîte se pare – prevestea opinia modernă asupra organizării sociale şi, în consecinţă, şi diferenţierea dintre stat şi societate. Conform acestei

concepţii, ţelul unei cetăţi este acela de a le oferi cetăţenilor săi posibilitatea să comercializeze bunuri şi produse, protejîndu-i împotriva agresiunilor de orice fel, fie ele provocate de concetăţenii lor, fie de străini. Însă în această viziune caracterul moral al membrilor cetăţii nu era luat în calcul, căci nu avea nici o importanţă[44]. Aristotel nu prezintă argumente în favoarea unor astfel de ţeluri limită urmărite de o cetate doar dacă nu considerăm cumva că trimiterea la un filosof sofist, existentă în context, este o indicaţie suficientă. Concepţia prezentată şi criticată aici de Aristotel ne aminteşte de descrierea pe care o face Platon în *Republica* „cetăţii porcilor"[45], o societate suficient de organizată pentru a satisface nevoile naturale ale trupului, adică a ceea ce este privat din punct de vedere natural. Putem spune că societatea apare pentru prima dată separată de stat sub forma unei pieţe în care concurenţii vînd şi cumpără şi care are nevoie de stat pentru a o proteja sau mai degrabă pentru a o sluji. Pe această bază, „politicul" ajunge să fie înţeles pînă la urmă ca un produs secundar al „economicului". Acţiunile pieţei sînt caracterizate prin libera iniţiativă, pe cînd statul constrînge. Totuşi libera iniţiativă nu este numai o caracteristică a pieţei, ci este, mai mult decît orice altceva, o trăsătură esenţială a virtuţii înnăscute, diferită de cea practică. De aici, în vremurile moderne, s-a dedus că, de vreme ce virtutea nu se poate obţine prin constrîngere, promovarea virtuţii nu poate constitui scopul activităţii unui stat. Spre deosebire de legile statului, care nu au alt rol decît acela de a apăra viaţa, libertatea şi proprietatea privată a fiecărui cetăţean, statul în sine trebuie să fie indiferent atît la virtute, cît şi la viciu, nu din cauză că virtutea nu ar fi importantă, ci pentru că este măreaţă şi nobilă. Să remarcăm că acest raţionament trece cu destulă uşurinţă peste importanţa educaţiei şi a formării deprinderilor în procesul de însuşire a virtuţii. Consecinţa sa imediată este ideea că virtutea, ca şi religia trebuie să devină probleme private, altfel acea societate, distinctă de stat, va reprezenta mai puţin domeniul privatului şi mai mult pe cel al voluntarului. În acest fel societatea acoperă nu numai spaţiul sub-politic, ci şi pe cel supra-politic (morala, arta, ştiinţa). Înţeleasă astfel, societatea nu mai este propriu-zis societate şi nici măcar civilizaţie, ci cultură. Pornind de la aceste baze, politicul trebuie înţeles ca un produs al culturalului : cultura reprezintă matricea statului. „Cultura" ca termen care acceptă folosirea pluralului (cu trimitere la alte tipuri de culturi, în sens antropologic) este cea mai bună variantă modernă a „cetăţii". Se consideră că, în forma lui originară şi în sensul sugerat aici,

44. *Politica* 1280a25-b35. Vezi şi criticile asemănătoare aduse acestui tip de societate de către Sfîntul Augustin în *De Civitate Dei* II 20.
45. *Republica* 372d4 şi e6-7.

termenul „cultură" îşi are rădăcinile în religie : „religia este domeniul în care un popor (*Volk*) dă o definiţie a ceea ce consideră el a fi adevărul"[46]. De asemenea, în opinia lui Aristotel, preocuparea pentru problemele divinului ocupă într-un fel primul loc între preocupările de bază ale cetăţii. Dar, după ultima analiză făcută, reiese – tot conform opiniei sale – că afirmaţia anterioară nu e adevărată. Explicaţia sa este aceea că interesul acordat planului divin, care ocupă un loc de onoare printre interesele cetăţii, este domeniul de activitate al clerului, în timp ce adevăratul interes pentru lucrurile divine reprezintă cunoaşterea divinului, adică înţelepciunea trans-politică, dedicată zeilor cosmici, divinităţi diferite de zeii olimpieni. În cuvintele lui Toma din Aquino, gîndirea călăuzită de credinţă şi nu simpla gîndire dată de la natură (pentru a nu mai pomeni despre gîndirea coruptă) ne învaţă că Dumnezeu trebuie iubit şi proslăvit[47]. Gîndirea dată de la natură nu poate hotărî care dintre diversele forme de venerare a divinului este cea veritabilă, deşi este capabilă să dovedească falsitatea acelora care sînt cu totul imorale ; în faţa gîndirii naturale fiecare dintre diversele forme de venerare a divinului pare să-şi datoreze validitatea sistemului politic existent, fiind în consecinţă subordonată cetăţii. Opinia lui Aristotel este mai apropiată de perspectiva biblică decît pare la prima vedere. Filosoful este şi el preocupat în primul rînd de adevărul religiei. Dar, întorcîndu-ne la relaţia existentă între „cetate" şi „cultură", remarcăm că sensul noţiunii de „cultură" – aşa cum este el folosit în mod curent astăzi – se deosebeşte de sensul original, în primul rînd pentru că el nu mai implică recunoaşterea unei ordini ierarhice a diverselor componente ale culturii. Din acest punct de vedere afirmaţia aristotelică, conform căreia în societatea umană elementul politic ocupă poziţia cea mai înaltă sau cu cea mai mare autoritate, trebuie să fie considerată una arbitrară sau, în cel mai bun caz, expresia unei culturi dintre multe altele asemenea ei.

---

46. Hegel – *Die Vernunft in der Geschichte* (ediţia Hoffmeister), 125. În studiul său „Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts" (*Schriften zur Politik und Rechtphilosophie* [ediţia Lasson], 383 şi 393) Hegel traduce termenul de *polis* folosit de Platon şi Aristotel prin *Volk*. Hegel nu vorbeşte de culturi, ci de *Volkgeister* şi *Weltanschauungen*. Vezi şi Burke – *Reflections on the Revolution in France* (*Works* [Bohn Standard Library], II 351 şi 362) şi *Letters to a Regicide Peace* I (ed. cit., V 214-215). Legătura spontană şi lipsită de constrîngere existentă între comerţ, „societate" şi „cultură" (în opoziţie cu statul, dar şi cu religia) apare la Jakob Burckhardt în *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Gesamtausgabe. VII [Basel, 1929], 20, 42-43 şi 47-48).
47. *Politica* 1328b11-13 şi 1322b12-37. Toma din Aquino – *Summa Theologiae* 1 2 q. 104. a. 1. ad 3. ; vezi şi 2 2 q. 85. a. 1. ad 1.

Afirmaţia că toate elementele unei culturi ocupă o poziţie egală este destinată să se potrivească la descrierea sau analiza tuturor tipurilor de societăţi cunoscute de omenire, fie că aparţin trecutului sau prezentului. Cu toate acestea, ea pare să fie produsul unei culturi anume, a culturii moderne occidentale, şi nu putem fi siguri că, folosind-o pentru înţelegerea altor culturi, nu încălcăm regulile lor. Culturile respective trebuie apreciate aşa cum sînt, după specificul lor. S-ar părea că cea mai bună cale este să judecăm fiecare cultură din perspectiva idealurilor urmărite de ea, căci aceste idealuri ar putea ajunge să se reflecte într-un anumit tip de fiinţă umană, iar acel tip de fiinţă umană s-ar putea dovedi fără putinţă de tăgadă conducătorul societăţii în cauză. Acesta este un caz special de exercitare a dominanţei, pe care Aristotel îl consideră a fi unul normal. Dar este el oare numai un caz special? Teoria după care toate elementele unei culturi au o importanţă egală şi pe care am putea-o considera perspectiva egalitaristă asupra culturii este ea însăşi produsul unei societăţi egalitariste al cărei specific derivă din urmărirea unui ideal egalitarist – crearea unei lumi constituite din părţi nu foarte diferite unele de altele – şi care, în consecinţă, are un foarte mare respect pentru astfel de indivizi, remarcabili prin faptul că se dedică slujirii omului obişnuit. Interesul contemporanilor pentru diversitatea culturilor lumii a fost anticipat de interesul arătat de călătorii din Grecia antică faţă de popoarele din jur. Putem spune că Herodot a studiat popoare diferite, fiind interesat de specificul ţinuturilor şi al locuitorilor acestora, de artele şi meseriile pe care le practicau, de legile lor scrise sau nescrise şi de istoriile sau miturile care circulau în teritoriile lor. În acest context, elementul politic nu iese în evidenţă ca fiind cel mai important sau ca avînd cel mai mare grad de autoritate. Spre deosebire de această abordare descriptivă, abordarea aleasă de Aristotel este una pragmatică. El judecă diversele tipuri de organizare socială fiind preocupat de problema traiului tihnit sau a unei forme perfecte de guvernare. În consecinţă, toate grupurile sînt prezentate ca încercări de rezolvare a problemei menţionate, în contextul dat de condiţiile exterioare impuse lor. Din această perspectivă, specificul ţinutului, al locuitorilor şi, într-o oarecare măsură, chiar şi artele sau meseriile practicate acolo apar drept simple condiţii exterioare, singurul lucru urmărit de filosoful din Stagira fiind ordinea socială.

Aici, ne simţim obligaţi să spunem cîteva cuvinte despre pretinsa prejudecată antidemocratică a lui Aristotel. Democraţia faţă de care ia poziţie filosoful este democraţia cetăţii, nu sistemul democratic modern sau vreun alt tip de democraţie care presupune diferenţierea dintre stat şi societate. Democraţia cetăţii este caracterizată prin prezenţa sclaviei ; cetăţenia reprezenta un privilegiu, nu un drept. Acest tip de democraţie nu admitea revendicarea

libertăţii omului ca fiinţă umană, ci doar a omului liber ca om liber şi, în ultimă instanţă, a oamenilor care erau liberi prin natura lucrurilor, mai precis a celor care se trăgeau dintr-o familie în care toţi membrii ei erau cetăţeni (liberi), atît pe linie maternă, cît şi pe linie paternă. Omul liber se deosebeşte de sclav prin faptul că trăieşte aşa cum îi place, iar dreptul de a duce felul de viaţă dorit este acelaşi pentru toţi oamenii liberi. Cetăţeanul liber nu acceptă să primească ordine de la nimeni şi nici să se supună nimănui. Însă, pentru că este necesar să existe o formă de guvernare, omul liber acceptă să fie supus numai unei persoane care la rîndul ei îi este supusă lui. Toţi cetăţenii trebuie să aibă acces în mod egal la funcţiile de conducere din cetate, din simplul motiv că sînt oameni liberi. Unica metodă prin care acest drept poate fi garantat este alegerea în funcţiile de conducere prin tragere la sorţi, sistem care se deosebeşte de votarea unor candidaţi aleşi dinainte, fiindcă aici intră inevitabil în calcul şi alte consideraţii, pe lîngă calitatea de om liber. Iar aceasta este singura care trebuie să conteze. Votarea unor candidaţi anume este mai curînd o metodă aristocratică decît una democratică. Prin urmare, şi din perspectivă aristotelică, democraţia modernă va trebui să fie definită, luînd în calcul inclusiv intenţiile, drept un amestec de democraţie şi aristocraţie. De vreme ce libertatea în forma cerută de democraţia cetăţii înseamnă să trăieşti cum îţi place, respectivul tip de democraţie nu admite decît minimum de constrîngeri asupra membrilor ei. Este „tolerantă" pînă la extrem[48]. Unora s-ar putea să li se pară ciudat că Aristotel nu admite posibilitatea creării unui regim democratic auster, strict, „puritan", dar acest tip de regim ar fi mai degrabă unul teocratic, nu democratic. Totuşi, reţinem că Aristotel nu pomeneşte de nici o conexiune între guvernarea democratică a cetăţii şi cetatea care se mărgineşte la asigurarea unor condiţii pentru ca membrii ei să poată comercializa bunuri şi servicii, protejîndu-i împotriva agresiunilor, fără a fi însă deloc preocupată de caracterul moral al locuitorilor săi. Democraţia, aşa cum o înţelege Aristotel, nu este mai puţin activă sau mai puţin cuprinzătoare din punct de vedere politic în comparaţie cu alte forme de guvernare.

S-ar părea că democraţia nu este doar o formă de organizare a cetăţii printre multe altele, ci forma normală. Sau că orice cetate tinde să fie democratică. Cetatea este sau tinde să formeze o societate cu oameni liberi şi egali. Ea este reprezentată de locuitorii ei, le aparţine, şi, ca urmare, ar trebui să fie condusă de ei. Nu întîmplător Aristotel introduce reflecţiile sale fundamentale din cartea a treia a *Politicii* printr-o dispută de sorginte democratică şi prima

---

48. *Politica* 1273b40-41, 1275b22-25, 1317a40-b21, 1323a3-6. Vezi şi Platon - *Republica* 557a9 şi urm. şi 562b9-c2, *Omul Politic* 303a4-7.

definiţie care îi vine în minte pentru „cetăţean" este aceea pentru cetăţeanul care trăieşte într-un regim democratic. Spre deosebire de oligarhie sau de aristocraţie, democraţia înseamnă puterea tuturor şi nu doar puterea concentrată în mîinile unui grup. Oligarhia şi aristocraţia exclud participarea la guvernare a cetăţenilor obişnuiţi, în vreme ce democraţia nu îi exclude pe cei avuţi şi pe cei bine educaţi[49]. Cu toate acestea, în opinia lui Aristotel, aparenta putere a tuturor este de fapt şi în democraţie puterea unui grup. În cazul oamenilor cu drepturi egale metoda corectă, ba chiar mai mult, singura metodă potrivită pentru deliberare şi pentru luarea deciziilor în cazurile în care nu există unanimitate este să te supui voinţei majorităţii. În realitate se întîmplă însă următorul lucru : în orice cetate majoritatea oamenilor liberi o constituie săracii, ceea ce înseamnă că democraţia înseamnă plasarea puterii în mîinile săracilor[50]. Se susţine că democraţia înseamnă puterea tuturor, iar această pretenţie se bazează pe libertate şi nu pe sărăcie, fiindcă dreptul de a conduce are mai multă credibilitate dacă se întemeiază pe o valoare pozitivă decît pe un defect sau o lipsă. Dar dacă democraţia înseamnă puterea celor săraci, a celor care nu duc un trai tihnit, atunci ea reprezintă de fapt puterea celor needucaţi şi în consecinţă indezirabili. De vreme ce nu ar fi fost înţelept să le refuze mulţimilor (*demos*-ului), acolo unde ele există, dreptul de a participa la guvernare, Aristotel şi-a gîndit forma ideală de guvernare ca o cetate fără *demos*, o cetate formată exclusiv din oameni bine educaţi, pe de o parte, şi din străini şi sclavi, pe de altă parte[51]. Însă această soluţie perfectă poate fi pusă în aplicare numai dacă se întrunesc cele mai fericite condiţii. Prin urmare, Aristotel ia în consideraţie o diversitate de soluţii mai puţin radicale, propunînd diferite forme de organizare politică în care oamenii de rînd să participe la guvernare fără a deveni majoritari. În reflecţiile fundamentale prezente în cartea a treia a *Politicii* el ajunge în cele din urmă să accepte democraţia, punînd însă o condiţie : cetăţenii obişnuiţi să nu fie prea corupţi. După ce formulează, cu maximă permisivitate, principiile de bază pentru un astfel de sistem social, Aristotel prezintă mai întîi modelul democraţiei şi apoi pe cel al unei stăpîniri de tip absolutist în care liderul este un individ de excepţie[52]. Filosoful stagirit

49. *Politica* 1255b20, 1259b4-6, 1274b32-36, 1275b5-7, 1280a5, 1281b34-38, 1282a16-17, 1295b25-26. *Cf.* Cicero – *Republica* I 39-43. Vezi şi Platon – *Republica* 557d4-9.
50. *Politica* 1294a9-14, 1317b5-10.
51. *Politica* 1274a17-18, 1281b28-30, 1328b24-1329a2, 1329a19-26.
52. Se poate compara argumentaţia în favoarea democraţiei (de la 1281a39 pînă la 1283b35) cu 1282b36, 1283b16-23, 1284a3-8, b13, b28-33. Vezi şi 1282a15-16.

acţionează în acord cu afirmaţia lui Platon în *Legile*, conform căreia există două „mame" ale tuturor regimurilor politice. Ele sînt democraţia şi monarhia[53]. Argumentaţia în favoarea unui anumit tip de democraţie pare să fie convingătoare la nivel politic. De ce atunci Aristotel nu este pe deplin mulţumit de democraţie? Ce îl determină spre o anumită formă de monarhie? Cine este acel bărbat cu calităţile lui Zeus care, prin dreptul său natural, un drept cu mult mai măreţ decît oricare altele, este cel mai în măsură să conducă mulţimile? Acest om are cel mai înalt grad de independenţă şi încredere în sine şi, prin urmare, nu poate să facă parte din populaţia unei cetăţi: nu este el oare, dacă nu filosoful, cel puţin cea mai bună reflectare a acestuia pe plan politic? Este greu de crezut că ar putea să fie filosoful însuşi, deoarece regalitatea în sensul ei cel mai nobil ţine de începuturile cetăţii, în timp ce filosoful apare într-o etapă mai tîrzie, iar desăvîrşirea filosofiei – a propriului sistem filosofic creat de Aristotel – aparţine mai degrabă perioadei de crepuscul a cetăţii. Apogeul dezvoltării cetăţii şi apogeul evoluţiei filosofiei se plasează în epoci cu totul diferite[54]. Oricum ar fi, avansăm ipoteza că motivul esenţial care l-a făcut pe Aristotel să aibă rezerve chiar în ceea ce priveşte o formă perfectă a democraţiei a fost convingerea lui că mulţimile (*demos*-ul) sînt prin natură refractare filosofiei[55]. Numai omul cu educaţie aleasă poate să se apropie de filosofie şi să-i dea ascultare filosofului. Pe de altă parte, democraţia modernă presupune o armonie fundamentală între filosofie şi popor, armonie determinată fie de educarea tuturor indivizilor, fie de filosofie (ca ştiinţă), care poate uşura condiţia umană prin invenţii şi descoperiri. La rîndul lor, invenţiile trebuie să fie recunoscute ca salutare fără nici un fel de rezerve. Lăsînd la o parte soluţia oferită de Aristotel, am putea ajunge să credem în posibilitatea creării unei societăţi pur şi simplu raţionale, în care fiecare membru este neapărat raţional, astfel încît toţi oamenii să fie înfrăţiţi, necesitatea unui guvern putînd dispărea cu totul, dacă facem abstracţie de cei care se ocupă strict de administrarea bunurilor. De asemenea ar fi posibilă şi integrarea filosofiei în cetate sau mai degrabă în ceea ce, în timpurile moderne, se numeşte „cultură", reuşind astfel să înlocuim distincţia dintre natură şi convenţie cu cea dintre natură şi istorie.

Pentru Aristotel, inegalitatea politică este în cele din urmă justificată de inegalitatea dată de natură dintre fiinţele umane. Faptul că, prin natura lor, unii oameni sînt sortiţi să fie conducători, iar alţii conduşi arată inegalitatea

53. *Legile* 693d2-e8.
54. *Politica* 1253a27-29, 1267a10-12, 1284b25-34, 1286b20-22, 1288a26-28, 1313a4-5; *Etica nicomahică* 1160b3-6, 1177a27-b1.
55. Vezi Platon – *Gorgias* 481d3-5 şi *Republica* 494a4-7.

care caracterizează întregul univers. Întregul ca ansamblu ordonat este format din fiinţe de ranguri diferite. În cazul fiinţei umane sufletul este, prin natura lui, stăpînitorul trupului, iar inteligenţa este partea conducătoare a sufletului. Pe baza acestui fapt, oamenii cerebrali sînt consideraţi conducătorii naturali ai celor nechibzuiţi[56]. Este evident că egalitarismul, care vrea să pună pe planul al doilea inegalitatea spirituală şi să scoată în evidenţă egalitatea impusă de necesităţile naturale ale omului, cum sînt respiraţia sau digestia, nu rezolvă problema democraţiei. Cu totul altfel stau lucrurile în cazul egalitarismului care porneşte de la ideea de morală şi de la implicaţiile acesteia. Atunci cînd emitem judecăţi morale - adică atunci cînd îi lăudăm pe oamenii inimoşi sau acţiunile lor bune şi îi dojenim pe cei răi sau le reproşăm acţiunile rele -, se presupune că acţiunile unui om, deci şi faptul că el este un om bun sau rău, ţin de fiinţa şi puterea sa[57]. Prin urmare, se consideră că, înainte de a-şi manifesta voinţa sau, altfel spus, prin firea lor, toţi oamenii sînt egali, avînd în vedere faptul că ei pot deveni buni sau răi. Acesta pare a fi aspectul cel mai important al problemei. Totuşi s-ar părea că educaţia unui individ sau condiţiile în care trăieşte afectează imens, dacă nu cumva decisiv, capacitatea sa de a deveni bun sau rău. A susţine că un individ este responsabil moral pentru condiţiile nefavorabile care l-au modelat ca fiinţă umană înseamnă a-l considera responsabil şi pentru condiţiile în care s-a format; el însuşi trebuie să-şi fi dorit să trăiască în asemenea condiţii, care - fiind aşa cum au fost - l-au împins la fapte rele. Dintr-o perspectivă mai generală, ar trebui să spunem că vina pentru inegalitatea evidentă existentă între oameni în ceea ce priveşte posibilitatea de a fi buni sau răi se datorează în întregime fiinţelor umane[58]. Astfel, judecata morală duce direct la postulatul că un Dumnezeu preocupat de dreptate i-a făcut pe toţi oamenii egali în ceea ce priveşte capacitatea lor de a fi buni sau răi. Totuşi s-ar putea ca „materia" să fi subminat intenţia iniţială a Dumnezeului drept. În consecinţă, vom fi nevoiţi să postulăm creaţia *ex nihilo*, operă a unui Dumnezeu atotputernic, care trebuie să fie neapărat şi atoateştiutor. Va trebui să atribuim actul creator unui Dumnezeu al Bibliei, stăpînitor absolut, care trebuie să fie cel ce este, care se va îndura de cei de care se va îndura, fără nici o altă justificare, deoarece - fără a mai aduce şi alte argumente - presupunerea că îndurarea Lui depinde de meritele umane îi face pe oameni să cadă, inevitabil, în păcatul trufiei. În conformitate cu această idee, Toma din Aquino

56. *Politica* 1254a28-b16.
57. *Etica nicomahică* 1113b6 şi urm.
58. *Cf.* Platon - *Timaios* 41e3-4 şi 90e6 şi urm. Vezi şi *Gorgias* 526e1-4, *Republica* 379c5-7, 380a7-b8, 617e1-5.

ne învaţă că pînă şi în starea de inocenţă, oricît de mult ar fi durat, oamenii tot n-ar fi fost egali în faţa legii şi cel de deasupra ar fi stăpînit peste cei mai prejos de el. Creînd făpturi de ranguri diferite şi în special oameni de ranguri diferite, Dumnezeu nu s-a arătat nedrept cu creaţia Sa, deoarece egalitatea în faţa justiţiei îşi are rolul ei: la vremea răsplăţii, dar nu în cadrul creaţiei. Creaţia nu este un act de justiţie, ci unul de generozitate, de aceea este perfect compatibilă cu inegalitatea darurilor oferite. Dumnezeu nu datorează nimic făpturilor create de El[59]. Luînd în considerare legătura existentă între inteligenţă şi prevedere, pe de o parte, şi pe cea dintre prevedere şi simţ etic, pe de altă parte, trebuie să admitem că, în ceea ce priveşte moralitatea, între oameni există o inegalitate dată de natură. Această inegalitate face totuşi posibil ca toţi oamenii să fie înzestraţi în mod natural cu capacitatea de a opune – spre exemplu – omorului, care diferă de capacitatea de a fi virtuos în sensul larg al cuvîntului sau de aceea de a deveni un om perfect educat. Chiar dacă acceptăm că toate făpturile îşi pot pleda în faţa Domnului propria lor cauză, apelînd la bunătatea sau toleranţa Sa, vom ajunge la aceeaşi concluzie, cu condiţia să nu înţelegem prin dreptate hotărîrea fermă de a da fiecăruia după cît merită, ci bunătate echilibrată prin înţelepciune. Pornind de la aceste ipoteze, chiar astfel de pretenţii ale unor făpturi ale Domnului, pretenţii justificate de bunătatea Creatorului lor, vor trebui probabil respinse din pricina înţelepciunii Sale, adică datorită interesului Său pentru binele comun al *întregului* univers[60]. Argumente de acelaşi gen l-au făcut pe Platon să caute originea viciului în ignoranţă şi să facă din cunoaştere o caracteristică rezervată oamenilor înzestraţi cu anumite trăsături pozitive. În ceea ce îl priveşte pe Aristotel, este suficient să spunem aici că, aşa cum o înţelege el, virtutea morală nu este posibilă fără „înzestrare" şi că, din acest motiv (şi mai ales din cauza inegalităţii naturale), virtutea adevărată nu este la îndemîna tuturor fiinţelor umane.

Pentru a înţelege mai bine această perspectivă clasică, am putea să aruncăm o privire la genul de egalitarism specific epocii moderne. În opinia lui Rousseau, o dată cu apariţia formelor de organizare socială, inegalitatea naturală a fost înlocuită de o egalitate convenţională. Fundamentul eticii, al libertăţii noastre morale sau al libertăţii de decizie este reprezentat de contractul social, prin care ia fiinţă societatea umană, însă în cadrul acesteia practicarea virtuţii morale şi îndeplinirea sarcinilor pe care le avem faţă de tovarăşii noştri

59. *Summa Theologiae* I. q. 21. a. 1., q. 23. a. 5., q. 65. a. 2., q. 96. a. 3-4. ; *Summa contra Gentiles* II 44.
60. Leibniz – *Principes de la Nature et de la Grîce*, secţ. 7, *Monadologie*, secţ. 50-51, 54, *Théodicée*, secţ. 151, 215.

sînt condiţii indispensabile[61]. O analiză mai detaliată arată că esenţa moralei este intenţia bună, care se deosebeşte de capacitatea de a îndeplini sarcinile încredinţate de comunitate: cea dintîi stă la îndemîna fiecărui individ, pe cînd în a doua situaţie inegalitatea naturală se manifestă inevitabil. Însă respectarea acestei inegalităţi naturale nu poate fi o datorie, deoarece morala implică libertatea de a decide, dîndu-ne dreptul de a nu ne supune nici unei legi, dacă ea nu este una autoimpusă. De aceea putem spune că datoria fiecărui om constă în supunerea a ceea ce e natural dinăuntrul şi din afara sa în favoarea acelei părţi din fiinţa proprie de care depinde demnitatea sa, adică în favoarea legii morale. Legea morală cere ca fiecare să acţioneze moral, adică să-şi dezvolte complet şi uniform toate aptitudinile şi să şi le exercite în armonie cu cei din jurul său. O astfel de dezvoltare uniformă şi integrală nu este posibilă atîta timp cît fiecare individ este handicapat din pricina diviziunii muncii sau a inegalităţii sociale. În consecinţă, este de datoria fiecăruia să contribuie la instaurarea unei societăţi cît mai egalitariste şi, în acelaşi timp, să tindă spre atingerea celui mai înalt nivel de dezvoltare a fiinţei umane. Într-o astfel de societate, care este raţională tocmai pentru că nu este una dată de la natură (ea a cîştigat definitiv în confruntarea cu natura), fiecare om va fi inevitabil fericit, în măsura în care fericirea este într-adevăr rezultatul unui comportament moral liber consimţit. Într-o astfel de societate constrîngerea nu va mai avea sens, căci nu va mai fi necesară[62]. S-ar putea ca unele rămăşite ale inegalităţii naturale să se transmită prin procesul natural al procreaţiei, dar ele vor dispărea treptat, de vreme ce – putem spera – aptitudinile dobîndite pot fi şi ele moştenite genetic, ca să nu mai vorbim de deciziile care se pot lua în perioada de creştere a copilului, căci în acest stadiu al educaţiei nu ne putem dispensa încă de constrîngere.

La Aristotel inegalitatea naturală este o justificare suficientă pentru caracterul non-egalitar al cetăţii şi apare ca argument în favoarea ideii că cetatea reprezintă forma naturală de asociere *par excellence*. Cetatea există prin natura lucrurilor, deci cetatea este cadrul natural al omului. Atunci cînd întemeiază cetăţi, oamenii nu fac altceva decît să execute ceea ce natura lor îi determină să facă. Prin natura lucrurilor, oamenii caută organizarea în cadrul unei cetăţi,

61. Vezi *Contractul social* I, 8-9, cu teza susţinută în *Primul discurs*.
62. Vezi Fichte - *Über die Bestimmung des Gelehrten*, vol. I-III, pe de o parte, şi Marx-Engels - *Die Deutsche Ideologie* (Berlin, Dietz Verlag, 1953), pp. 27-30, 68-69, 74, 221, 414-415, 449, Marx - *Die fruehschriften* (ediţia Landshut), pp. 233, 290-295, pe de altă parte. Vezi şi modul de tratare a inegalităţii sociale la Hegel, în *Rechtsphilosophie*, secţ. 200.

deoarece ei tind spre fericire şi spre o viaţă în comun, trăită în aşa fel încît să le satisfacă nevoile specifice fiinţei lor, în funcţie de importanţa naturală a acestor nevoi. Am fi tentaţi să spunem că cetatea reprezintă singura formă de societate umană care poate urmări asigurarea unei vieţi perfecte. Dintre toate făpturile de pe Pămînt, omul este singura care tinde spre fericire şi este capabilă de fericire, fiindcă omul este singurul animal înzestrat cu raţiune şi cu darul vorbirii, străduindu-se să vadă şi să ştie mai multe nu numai de dragul de a şti, dar şi pentru că sufletul său este – într-un fel – „întreaga lume", omul fiind un microcosmos. Între univers şi mintea umană există o armonie naturală. Dacă universul, din care fiinţa umană reprezintă doar o mică parte, nu i-ar fi favorabil, omul nu ar fi în stare să fie fericit. El nu poate trăi dacă natura nu-i oferă hrană şi alte lucruri care să-i satisfacă nevoile. Natura a creat cel puţin o parte din animalele existente, dacă nu pe toate, în folosul fiinţei umane – deşi nu neapărat şi exclusiv pentru scopurile ei. De aceea, atunci cînd capturează sau ucide un animal care îi este folositor, omul acţionează conform naturii sale[63]. O astfel de teorie, referitoare la relaţia omului cu universul, ar putea fi numită „optimism" în sensul originar al termenului : lumea în care trăim este cea mai bună dintre toate lumile posibile. Nu avem nici un argument în favoarea presupunerii că nenorocirile care există din plin, şi mai ales cele care nu provin din prostia umană, ar fi putut lipsi din lume, fără ca prin absenţa lor să nu dea ocazia apariţiei unor rele şi mai mari. Omul nu are nici un drept să se plîngă şi să se revolte. Toate acestea confirmă faptul că natura omului este îngrădită în atîtea moduri, încît foarte puţini indivizi pot să ajungă la fericirea acelei libertăţi depline de care este capabilă fiinţa umană – şi nici aceia nu reuşesc întotdeauna. Din acest motiv, o cetate într-adevăr devotată realizării fericirii umane este un lucru foarte rar (dacă nu cumva imposibil de găsit), iar diversele legi create de oameni par a fi mai degrabă rodul întîmplării decît al raţiunii umane[64].

Aristotel a fost obligat să-şi apere teoria despre fericire şi despre ţelul fiinţelor umane atunci în faţa unor poeţi care au susţinut că divinitatea este invidioasă pe fericirea umană şi îi poartă pică omului[65]. Filosoful din Stagira nu putea lua în serios o astfel de idee. Ea a fost însă reluată, sub o formă considerabil modificată, într-o epocă ulterioară : universul, întregul aşa cum îl cunoaştem noi, este opera unui zeu al răului sau a unui demon, care se deosebeşte de zeul

63. *Politica* 1252b27-1253a2, 1253a9-10, 1256b7-24, 1280b33-1281a2 ; *Etica nicomahică* 1178b24-28 ; *Despre suflet* 431b21-23.
64. *Metafizica* 982b29 (vezi Platon – *Phaidon* 66d1-2 şi contextul) ; *Etica nicomahică* 1154b7 ; *Politica* 1331b39-1332a3, 1332a29-31 ; Platon – *Legile* 709a-b.
65. *Metafizica* 982b32-983a4.

binelui sau de divinitatea supremă. Din acest motiv, scopul urmărit de ființa umană, prin natura sa, ca parte a întregului vizibil sau a universului, nu poate fi unul bun. Ipoteza de față pornește de la presupunerea că omul deține cunoașterea binelui autentic, care se deosebește de binele natural. El nu poate recunoaște binele autentic prin propriile sale puteri, căci dacă s-ar cunoaște „întregul vizibil" nu ar părea doar rău. Însă din acest motiv presupusa capacitate de recunoaștere a binelui autentic nu reușește să ne convingă. Dar să vedem acum critica adusă principiului aristotelic în epoca modernă. Nu este suficient să spunem că știința nouă, anti-aristotelică, a secolului al XVII-lea refuză principiul cauzelor finale. Filosofii clasici „materialiști" au afirmat același lucru și totuși spre deosebire de filosofia modernă antiaristotelică nu au respins ideea că un trai bun este în concordanță cu natura sau că „natura a făcut ca lucrurile necesare să fie ușor de obținut". Dacă medităm mai profund la faptele pe care Aristotel le rezumă atunci cînd spune că natura noastră este îngrădită în multe feluri, vom ajunge la concluzia că pentru om natura nu este o mamă iubitoare, ci o mamă aspră, nemiloasă, și deci că adevărata mamă a omului nu este natura. Un fapt specific gîndirii moderne nu este această concluzie în sine, ci hotărîrea ulterioară, de a elibera omul din robie prin propriul său efort susținut. Hotărîrea își găsește cea mai potrivită expresie în apelul la „cucerirea" naturii : natura este percepută și tratată ca un dușman care trebuie supus. În conformitate cu această tendință, știința a încetat să mai fie contemplație pură și a devenit sclava supusă și darnică, devotată cauzei ameliorării condiției umane. Știința devine o unealtă a puterii, căci oferă mijloacele necesare pentru îndeplinirea țelurilor omenești naturale, care nu mai tind spre cunoașterea de dragul cunoașterii, ci se reduc la comoda autoconservare. Omul, potențialul cuceritor al naturii, se plasează acum în afara naturii. Rezultă deci că nu mai există o armonie naturală între rațiunea umană și universul exterior. Credința într-o astfel de armonie pare acum o ipoteză ce ține de dorința sau bunătatea celui care o afirmă. Trebuie să luăm în considerare și posibilitatea că lumea ar fi creația unui demon al răului care vrea să ne înșele, oferindu-ne o imagine falsă asupra adevăratei sale naturi, asupra lumii și asupra noastră, prin intermediul facultăților cu care ne-a înzestrat. Se confirmă, astfel, aceeași ipoteză conform căreia lumea este produsul necesității oarbe, cu totul indiferentă la posibilitatea ca ea sau creațiile ei să devină vreodată cunoscute. Desigur că nu avem nici un motiv să ne încredem în facultățile noastre naturale, ci trebuie să privim totul cu un scepticism extrem. Nu putem avea încredere decît în ceea ce stă cu totul în puterea noastră : în concepte, pe care le creăm conștient și despre care nu pretindem altceva decît că sînt constructe proprii, și – în măsura în care ele lasă o impresie asupra noastră – în informațiile pure, neinterpretate, pe care le

putem conştientiza fără a le fi produs noi înşine. Cunoaşterea necesară pentru supunerea naturii trebuie să fie una cu adevărat dogmatică, însă dogmatismul ei se va baza neapărat pe un scepticism absolut. Sinteza dogmatismului cu scepticismul ia în cele din urmă forma unei ştiinţe care progresează la infinit, sub forma unui sistem sau a unei acumulări de ipoteze confirmate, susceptibile reevaluării *in infinitum*. Distanţarea de înţelegerea primară sau naturală a întregului (în sensul de „univers", „totalitate") este condiţia primă a noului dogmatism, bazat pe scepticismul absolut. Ea duce la transformarea şi, în cele din urmă, la abandonarea întrebărilor care, din perspectiva înţelegerii primare, au fost considerate esenţiale. Locul problemelor capitale este luat de problemele derivate. Această schimbare de perspectivă poate fi ilustrată şi de înlocuirea „cetăţii" cu „cultura".

Din cele spuse pînă acum rezultă că poziţia modernă pretinde şi, în acelaşi timp, nu poate accepta scopurile naturale. Dificultatea întîmpinată este ilustrată de sintagma „starea naturală", care nu mai înseamnă condiţia completă sau perfectă a omului, ci doar condiţia sa originară. Această stare, fiind cu totul naturală, nu este doar imperfectă, ci şi malefică. Ea reprezintă războiul tuturor împotriva tuturor. Omul nu este o fiinţă socială prin natura lucrurilor, fiindcă de fapt natura îi izolează pe unii oameni de ceilalţi. Însă tot prin acţiunea naturii omul este obligat să se transforme într-o fiinţă socială, căci numai prin faptul că natura îl determină să se ferească de moarte ca de cel mai mare rău posibil el va fi determinat să devină şi să rămînă cetăţean, fiinţă socială. Acest scop nu este unul spre care fiinţa umană tinde prin natura lucrurilor, ci unul spre care ea este obligată să tindă prin natura lucrurilor ; mai precis, acest scop nu îi apare omului cu claritate, ci trebuie numit, pentru ca omul să poată scăpa din starea sa naturală de suferinţă. Natura îi furnizează un scop fiinţei umane numai în sens negativ, prin faptul că starea naturală este insuportabilă. Ceea ce Nietzsche a numit caracterul ascetic definitoriu al moralei moderne pare să-şi aibă originea în acest fapt. Omul cucereşte natura deoarece natura îl obligă s-o facă (constrîngere universală). Rezultatul este libertatea. Unii ar putea spune că libertatea este ţelul spre care tinde natura însăşi, dar cu siguranţă că lucrurile nu stau aşa. Ţelul acesta nu este unul natural, ci unul proiectat de om împotriva naturii, şi deci numai în acest sens putem vorbi de un ţel clădit pe baze naturale.

După Aristotel, prin natura sa omul este sortit unei vieţi desăvîrşite. Ţelul acesta este universal, în sensul că viaţa nici unui om nu poate fi înţeleasă sau apreciată la adevărata ei valoare decît prin raportare la respectivul scop. Cu toate acestea, rareori fiinţa umană ajunge să-l atingă. Şi atunci, nu este oare posibil să existe un obstacol natural în calea unei vieţi desăvîrşite, în sensul dat de Aristotel ? Poate o astfel de viaţă fi trăită în conformitate cu natura ? Pentru

a descoperi un ţel cu adevărat universal al omului ca om, trebuie în primul rînd să facem abstracţie de acel gen de legi naturale pe care încercau să le descopere discipolii lui Aristotel, adică de legile „normative", care pot fi încălcate şi care probabil sînt mai des încălcate decît respectate. Trebuie să căutăm apoi legile naturale în sine, cele pe care nu le poate încălca nimeni, deoarece toate fiinţele sînt obligate să acţioneze în conformitate cu ele. Unii au sperat că legile de acest gen ar putea constitui un fundament solid pentru un nou tip de legi „normative", în cazul cărora probabilitatea de a fi violate este mult mai redusă în comparaţie cu legile normative propovăduite de tradiţia aristotelică. Noile legi normative nu mai sînt considerate legi naturale propriu-zise, ci sînt legi raţionale, în opoziţie cu legile naturale, devenind în cele din urmă „idealuri"[66]. Idealul „există" doar în virtutea raţiunii umane, prin „elaborare" ; el există numai „în rostire". De aceea în filosofia politică clasică el are un statut cu totul diferit de cel al perfecţiunii (ţelul fiinţei umane) şi în acelaşi timp unul echivalent cu cea mai bună formă de guvernare (cel mai bun regim politic). Trebuie să reţinem acest fapt, dacă vrem să înţelegem politizarea la care a fost supusă gîndirea filosofică în vremurile moderne sau, în alte cuvinte, caracterul învechit al distincţiei dintre natură şi convenţie din filosofia modernă.

Modificarea fundamentală pe care încercăm s-o descriem aici se evidenţiază de la sine prin înlocuirea sintagmei „legea naturală" cu „drepturile omului" : termenul de „lege", care prescrie anumite îndatoriri, a fost înlocuit prin „drepturi", iar „omul" a luat locul „naturii". Drepturile omului sînt echivalentul moral al lui *Ego cogitans*. *Ego cogitans* (eul, fiinţa înzestrată cu gîndire) s-a eliberat cu totul de sub „tutela naturii" şi în cele din urmă refuză să se supună oricărei legi care nu-şi are originea în integritatea fiinţei sale sau să slujească vreunei „valori", de orice tip, dacă acea valoare nu este propria sa creaţie.

Este insuficient să spunem că subiectul lucrării *Politica* nu este statul-cetate al Greciei antice, ci *polis*-ul (cetatea). Mai trebuie adăugat că subiectul tratatului lui Aristotel este în realitate *politeia* (regimul politic) sau „forma" unei cetăţi. Acest fapt e evident la începutul fiecărei cărţi a tratatului, cu excepţia celei dintîi[67]. La începutul primei cărţi Aristotel se ocupă de cetate, fără a pune problema formei de guvernare, deoarece primul său obiectiv este de a stabili demnitatea unei cetăţi ca formă de organizare socială. El trebuie să arate că

66. Hobbes - *De Cive* I, 2, *Leviathan*, cap. 13 şi 15 (vezi ambele versiuni), Spinoza - *Tratatul teologico-politic* IV, secţ. 1-5 (ediţia Bruder), *Etica* IV şi prefaţa, Locke - *Essay Concerning the Human Understanding* (Eseu asupra intelectului omenesc) III, 11.15.

67. Vezi şi *Etica nicomahică* 1181b12-23.

cetatea în sine este dată de la natură, adică cetatea, total diferită de gospodărie sau de alte forme naturale de organizare socială, există. Aristotel face acest lucru deoarece au existat indivizi care au susţinut că nu există nici o deosebire esenţială între cetate şi gospodărie, ba chiar unii care au negat existenţa formelor naturale de organizare socială. Am putea spune că, la începutul *Politicii*, Aristotel prezintă atît cetatea ca structură unitară, compusă din diferite grupuri sociale, cît şi părţile care o compun. În orice caz, la începutul cărţii a treia el prezintă şi alte părţi constitutive ale cetăţii, care acum nu mai sînt grupuri sociale, ci sînt chiar cetăţenii ei[68]. Noţiunea de „cetăţean" este evident legată de cea de „regim", de sistem politic : un individ poate fi cetăţean într-o democraţie, dar nu şi într-o oligarhie. Iar exemplul nu este unic. În timp ce importanţa acelor „părţi" ale cetăţii care reprezină forme de asociere naturală între cetăţeni rămîne una neutră din punct de vedere politic, importanţa cetăţenilor ca elemente constitutive ale cetăţii se transformă inevitabil într-o chestiune politică controversată. Încercînd să definească statutul unui cetăţean, Aristotel abordează esenţa problemei politice *par excellence*. Ceea ce este valabil pentru un simplu cetăţean este valabil şi pentru un bun cetăţean, de vreme ce munca sau activitatea unui simplu cetăţean aparţine aceleiaşi categorii ca şi cea a unui bun cetăţean[69]. Spre deosebire de noţiunea de „om bun", noţiunea de „bun cetăţean" este şi ea legată de „regim". Este evident că într-o democraţie liberală un bun comunist n-ar putea fi altceva decît un cetăţean nevrednic şi invers. Regimul este „forma" sub care se manifestă cetatea, spre deosebire de „materie" sau „conţinut", constituită în primul rînd din fiinţele umane care locuiesc în cetate, în măsura în care se consideră că ele n-au fost influenţate sau modelate de nici un regim politic. Cetăţeanul propriu-zis (adică fiinţa umană încadrată în sistemul politic al unei cetăţi) nu este însă parte a „conţinutului", deoarece forma stabileşte deja criteriile după care se determină calitatea de cetăţean a unui individ[70]. Forma este mai nobilă decît conţinutul, deoarece se află în relaţie directă cu „ţelul" urmărit, cu finalitatea. Caracterul unei cetăţi anume ni se relevă mai clar numai dacă ştim ce fel de oameni constituie majoritatea populaţiei sale şi, în consecinţă, care este ţelul urmărit de aceştia.

Se pare că Aristotel ajunge la concluzia că schimbarea formei de guvernare transformă radical o cetate. La prima vedere concluzia sa pare paradoxală, ca să nu spunem absurdă, căci ea neagă evidenta continuitate a unei cetăţi. Cetatea ar trebui să rămînă ea însăşi, în ciuda oricăror schimbări politice. Căci n-ar fi

68. *Politica* 1252a7-23, 1253a8-10, 1274b38-41.
69. *Etica nicomahică* 1098a8-11.
70. *Politica* 1274b38, 1275a7-8.

mai corect şi mai logic să spunem că Franţa, care a fost mai întîi o monarhie absolutistă, s-a transformat apoi într-o democraţie decît să spunem că Franţa democrată este cu totul altă ţară în comparaţie cu Franţa monarhistă? Sau, dacă judecăm lucrurile dintr-o perspectivă mai generală, nu este mai bine să spunem că aceeaşi „substanţă" sau acelaşi „conţinut" ia succesiv forme diferite, însă acestea, în comparaţie cu substanţa, rămîn „simple" forme? Nu cred că este nevoie să specificăm că Aristotel nu era atît de naiv încît să nu remarce continuitatea „conţinutului", spre deosebire de discontinuitatea „formelor". El nu susţine că identitatea unei cetăţi depinde în totalitate de păstrarea identităţii formei de guvernare, fiindcă în acest caz – ca să dăm un exemplu – n-ar exista decît o singură cetate democratică. El afirmă doar că identitatea unei cetăţi depinde în mare măsură de păstrarea formei de guvernare[71]. În ciuda acestui fapt, afirmaţia sa contrazice noţiunile pe care le cunoaştem noi. Nu contrazice însă experienţa noastră. Pentru aceasta, trebuie să-i urmărim argumentaţia cu mai multă atenţie decît este necesar de obicei. Aristotel porneşte de la un experiment. La scurt timp după ce o cetate devine democratică, democraţii amintesc uneori o anumită acţiune – o anumită obligaţie contractuală –, care nu intră în obligaţiile cetăţii, ci în ale celor detronaţi, adică ale oligarhilor sau tiranului. Democratul, partizanul democraţiei, vrea să sugereze că, acolo unde nu există democraţie, nu există nici cetate. Nu întîmplător Aristotel se referă la afirmaţia unor democraţi şi nu la cea a unor oligarhi. Poate că, după ce oligarhia a fost înlocuită de democraţie, oligarhii vor spune pur şi simplu că cetatea este pe cale să se dezmembreze, făcîndu-ne să ne întrebăm dacă despre o cetate pe cale să se dezmembreze mai putem spune că există. Se remarcă, astfel, că pentru partizanii unui anumit regim cetatea „există" doar atîta timp cît ea este recunoscută de regimul cu care aceştia simpatizează. Există şi oameni cumpătaţi şi cerebrali, care resping această opinie extremistă şi, în concluzie, susţin că schimbarea regimului politic este doar un eveniment de suprafaţă, care nu afectează în nici un fel existenţa cetăţii. Aceşti oameni afirmă că, oricît de legaţi ar fi de o anumită formă de guvernare, cetăţenii buni ai cetăţii se pun în slujba ei şi îşi fac datoria sub orice guvernare, de orice fel ar fi ea. Haideţi să-i numim pe aceşti oameni „patrioţi". Susţinătorii unui anumit regim le vor spune „cameleoni"[72]. Aristotel nu este de acord nici cu patrioţii, nici cu partizanii unui regim. El afirmă că o schimbare de regim politic este mult mai semnificativă decît spun patrioţii, dar nu atît de importantă pe cît susţin partizanii regimului respectiv. Prin schimbarea formei de guvernare cetatea nu

71. *Politica* 1276b3-11.
72. Aristotel – *Constituţia atenienilor* 28.5; vezi şi Xenofon – *Hellenica*, II 3.30-31.

încetează să existe, însă într-o anumită privinţă – şi anume cea mai importantă – ea devine altă cetate, iar comunitatea politică se va orienta spre urmărirea unui ţel radical diferit de cel dinainte. Făcînd acestă afirmaţie, aparent stranie, Aristotel se gîndeşte la ţelul cel mai nobil căruia i se poate dedica o cetate : perfecţiunea umană. Nici o altă schimbare în modul de organizare al unei cetăţi nu poate fi comparabilă ca importanţă cu trecerea de la nobleţe la josnicie sau invers. Considerăm că acest punct de vedere nu este cel al unui patriot şi nici cel al susţinătorului unui regim oarecare, ci al unui susţinător al perfecţiunii. Filosoful nu afirmă că, prin schimbarea regimului politic, o cetate se transformă în toate privinţele, devenind alta. Ea va rămîne aceeaşi cetate în ceea ce priveşte – de exemplu – obligaţiile pe care şi le-a asumat fostul regim. Aristotel nu oferă nici o soluţie pentru aceste obligaţii, dar nu pentru că nu ar fi în stare, ci pentru că aceasta nu este o problemă politică în adevăratul sens al cuvîntului, ci mai degrabă una juridică[73]. Nu este greu să deducem principiul pe care l-ar fi urmat dacă ar fi vrut să dea un răspuns problemei juridice, fiindcă stagiritul era un om de bun simţ : dacă tiranul şi-ar fi asumat anumite obligaţii în beneficiul cetăţii, se cuvenea ca şi cetatea să le onoreze, dar dacă acele obligaţii i-ar folosi tiranului doar pentru ornamentarea propriei imagini, cetatea se poate considera dezlegată de astfel de obligaţii.

Pentru a înţelege teoria supremaţiei regimului politic, susţinută de Aristotel, trebuie să luăm în considerare şi comportamentul cunoscut azi sub numele de loialitate. Loialitatea cere fiecărui cetăţean să fie devotat nu doar ţării pur şi simplu, fără a ţine cont de regimul politic, ci să-şi dovedească devotamentul faţă de ţara aflată sub o anumită guvernare şi supusă constituţiei în vigoare. Un fascist sau un comunist poate susţine că subminează Constituţia Statelor Unite din loialitate faţă de Statele Unite, deoarece în opinia lui acea constituţie este malefică poporului american. Însă în acest caz nimeni nu va lua în serios pretenţia lui de a fi un cetăţean loial ţării. Este adevărat că şi constituţia ar putea fi modificată pe cale legală, constituţională, în aşa fel încît forma de guvernare să nu mai fie democraţia liberală, ci să devină una comunistă sau fascistă, situaţie în care fiecărui cetăţean al Statelor Unite i se va pretinde să fie loial doctrinei fasciste sau comuniste, dar nici unul dintre partizanii democraţiei liberale, dacă este într-adevăr conştient de semnificaţia doctrinei susţinute de el, nu va propovădui o astfel de doctrină, pentru că astfel şi-ar submina loialitatea faţă de democraţia liberală. Numai atunci cînd un regim politic se prăbuşeşte avem dreptul să apărăm în public ideea înlocuirii sale cu

73. *Politica* 1276b10-15 ; vezi şi 1286a2-4.

un alt regim. Am ajuns aşadar în punctul în care facem distincţia dintre legalitate şi legitimitate: orice este legal într-o societate oarecare îşi trage esenţa legitimităţii sale din ceva ce reprezintă sursa tuturor legilor, din principiul legitimizant, indiferent dacă este vorba despre suveranitatea poporului, despre drepturile divine ale regilor sau despre orice altceva. Principiul legitimizant nu înseamnă numai justiţie, deoarece există o varietate de principii de legitimitate. Principiul legitimizant nu este nici dreptul natural, fiindcă într-o astfel de situaţie dreptul natural în sine este la fel de neangajat ca şi în situaţia comparaţiei între democraţie, aristocraţie şi monarhie. Principiul amintit este reprezentat în fiecare caz printr-o accepţie specifică justiţiei: justiţia înţeleasă democratic, oligarhic, aristocratic şi aşa mai departe. Rezultă deci că fiecare regim politic îşi are particularitatea lui, derivată dintr-o formă specifică de morală (publică sau politică), din ceea ce se consideră că poate fi apărat în public, adică din ceea ce este considerat corect de către o parte dominantă a societăţii. Respectiva parte preponderentă nu trebuie să fie neapărat o majoritate. O societate anume poate fi caracterizată prin permisivitate extremă, însă exact această permisivitate trebuie să fie mai întîi constituită şi apoi apărată. Mai mult, ea trebuie să aibă şi nişte limite: o societate permisivă, care permite membrilor să inventeze tot felul de interdicţii, va înceta destul de repede să mai fie atît de permisivă, ba chiar va dispărea de pe faţa pămîntului. Dacă nu privim cetatea prin prisma diversităţii de regimuri politice existente, înseamnă că refuzăm să o privim aşa cum o face un om politic, o fiinţă umană preocupată de un anumit tip de morală publică. Diversitatea eticii publice sau cea a regimurilor politice face să apară problema formei perfecte de guvernare, fiindcă fiecare regim politic susţine că este cel mai bun posibil. În concluzie, întrebarea călăuzitoare din *Politica* lui Aristotel este întrebarea legată de cea mai bună formă de guvernare. Însă acest subiect va fi analizat mai atent în altă parte.

Vom încheia cu o remarcă legată de aparenta autocontradicţie a lui Aristotel în ceea ce priveşte tema esenţială abordată în *Politica*. El îşi fundamentează discuţia sa teoretică asupra celei mai bune forme de guvernare pe principiul că cel mai înalt ţel al omului, fericirea, este acelaşi atît pentru individ, cît şi pentru cetate. Stagiritul afirmă cu claritate că acest principiu va fi acceptat de oricine în forma prezentată de el. Dificultatea apare din faptul că ţelul cel mai nobil al individului este contemplaţia. Filosoful din Stagira pare să o rezolve susţinînd, pur şi simplu, că şi cetatea poate să ducă o viaţă contemplativă, la fel ca şi individul. Totuşi este evident că, în cel mai bun caz, cetatea este capabilă doar de o formă analoagă cu viaţa contemplativă. Aristotel ajunge la această rezolvare aparentă a problemei pornind de la înţelesul deplin al celui

mai bun mod de viaţă al individului, dar procedînd la o abstractizare evidentă, adecvată strict unui studiu politic şi limitată în înţeles[74]. Într-un astfel de studiu, trans-politicul, supra-politicul – viaţa spirituală în opoziţie cu viaţa politică – este luat în considerare numai ca limită a politicului. Însă fiinţa umană este mai mult decît cetăţean, locuitor al unei cetăţi. Omul transcende realitatea cetăţii prin ceea ce are el mai bun. Ca dovadă, există destule exemple de indivizi de cea mai înaltă nobleţe spirituală, dar nu şi exemple similare de cetăţi care să exceleze în nobleţe spirituală, şi, în consecinţă, să ilustreze forma perfectă de guvernare. Indivizi care să-şi dedice viaţa perfecţiunii (cum au fost Platon şi Aristotel) au existat într-adevăr, pe cînd forma ideală de guvernare există numai prin cuvintele celor care au imaginat-o. Afirmînd că omul transcende realitatea cetăţii, Aristotel ajunge la aceeaşi concluzie ca şi liberalismul epocii moderne. El se desparte de doctrina liberalistă prin faptul că limitează această transcendere numai la partea cea mai nobilă a fiinţei umane. Omul transcende realitatea cetăţii numai prin căutarea *adevăratei* fericiri, nu prin căutarea fericirii personale, oricum ar fi ea înţeleasă.

74. *Politica* 1323b40-1325b32 ; vezi în special 1324a19-23. Trebuie avut în vedere şi studiul *Commentary on Politics* al lui Toma din Aquino, VII, lectio 2.

CAPITOLUL AL II-LEA

Despre *Republica* lui Platon

De obicei nu putem şti ce gîndeşte un om luîndu-ne numai după cuvintele sale, fie ele rostite sau scrise. Cunoaştem filosofia politică a lui Aristotel din tratatul său, *Politica*. În schimb *Republica* lui Platon, spre deosebire de *Politica*, nu este un tratat, ci un dialog între alţi oameni decît autorul lucrării. În vreme ce, dacă citim *Politica*, auzim permanent vocea lui Aristotel, cînd citim *Republica* nu-l auzim niciodată pe Platon. Platon nu rosteşte nimic, în nici unul din dialogurile sale. Din acest motiv nu putem deduce din ele opiniile lui Platon. Dacă cineva ar cita un pasaj din dialogurile lui Platon pentru a dovedi că a susţinut cutare sau cutare afirmaţie, ar fi ca şi cum ar afirma că, în opinia lui Shakespeare, viaţa este o poveste spusă de un idiot, plină de zgomot şi furie şi neînsemnînd nimic. Evident, o remarcă absurdă. Oricine ştie că Platon nu vorbeşte prin gura adevăraţilor Protagoras, Callicles, Menon, Hippias, Trasymachos, aşa cum şi-i închipuia el, ci prin gura personajelor numite Socrate, străinul din Elea, Timaios şi străinul din Atena. Platon se foloseşte de purtători de cuvînt. Întrebarea este de ce foloseşte un număr atît de mare de purtători de cuvînt? De ce îl face pe Socrate al său un ascultător tăcut al discursului lui Timaios şi al străinului din Elea? Nu ni se spune. Nimeni nu ştie care a fost motivul autorului, iar cei care pretind că ştiu confundă ghicitul cu cunoaşterea. Atîta timp cît nu cunoaştem motivaţia lui Platon, nu ştim nici ce înseamnă un purtător de cuvînt la Platon, nici măcar dacă există cu adevărat purtători de cuvînt în scrierile acestuia. Dar aceasta este o afirmaţie şi mai ridicolă. Chiar şi un copil ştie că purtătorul de cuvînt preferat al lui Platon este veneratul magistru şi prieten al lui, filosoful Socrate, căruia Platon îi atribuie, integral sau parţial, doctrina sa. Nu vrem să părem mai ignoranţi decît orice copil de pe stradă şi de aceea vom repeta şi noi, cu docilitate, că purtătorul de cuvînt *par excellence* al lui Platon este Socrate. Însă Socrate era prin excelenţă un maestru al ironiei. Astfel ne-am întors de unde am plecat: dacă vorbeşti prin intermediul unui om cunoscut pentru spiritul său ironic este ca şi cum n-ai afirma de fapt nimic. E posibil oare ca

Platon, precum şi Socrate cel din dialoguri, maestru al cunoaşterii ignoranţei, să nu fi avut nimic de spus, să nu fi avut o doctrină?

Să presupunem că dialogurile lui Platon nu reflectă o doctrină, ci că - fiind un tribut adus lui Socrate - prezintă stilul de viaţă al magistrului lui Platon, dîndu-l drept model. Totuşi dialogurile nu pot să ne spună „trăiţi aşa cum a trăit Socrate", întrucît stilul de viaţă al lui Socrate a fost posibil datorită unui dar „demonic" pe care îl avea filosoful şi pe care noi nu-l deţinem. În acest caz, poate că dialogurile ne sugerează să trăim aşa cum ne învaţă Socrate, să urmăm stilul de viaţă propovăduit de el. Oricum, presupunerea că dialogurile lui Platon nu conţin o doctrină este cu totul absurdă.

Ironia socratică este responsabilă pentru o mare parte, dacă nu cumva pentru întreaga desfăşurare de idei din cadrul dialogurilor. Ironia este un gen de disimulare, de falsitate. Din acest motiv Aristotel vede obiceiul de a ironiza în primul rînd ca pe un viciu. Cu toate acestea, ironia nu înseamnă disimularea unor acţiuni dăunătoare sau a unor vicii, ci mai degrabă a unor acţiuni benefice şi a unor virtuţi. Insul ironic, spre deosebire de cel lăudăros, îşi diminuează valoarea propriei persoane, de care este totuşi conştient. Dacă ironia este un viciu, atunci este un viciu graţios. Folosită cum se cuvine, nici nu are cum să fie un viciu. Insul mărinimos - cel care nu se consideră demn de a face lucruri mari, deşi în realitate este demn de aşa ceva - este sincer şi onest, deoarece el are obiceiul de a se subestima, şi totuşi, în contact cu oamenii obişnuiţi, el este ironic[1]. În această situaţie ironia este subestimarea generoasă a valorii personale şi disimularea superiorităţii faţă de un altul. Putem spune că ironia este trăsătura specifică omului superior: fiindcă nu-şi etalează superioritatea, el menajează orgoliile celor inferiori lui. Cea mai înaltă formă de superioritate este superioritatea în înţelepciune. Deci ironia în sensul ei cel mai nobil va fi disimularea propriei înţelepciuni, păstrarea sub tăcere a ideilor înţelepte. La un astfel de individ ironia poate lua două forme: fie, cînd e vorba de un subiect inteligent, emite opinii general acceptate şi mai puţin inteligente decît adevăratele gînduri, fie se abţine să susţină orice opinie legată de acel subiect, pe motiv că nu ştie suficient de multe despre acesta şi, în consecinţă, ar putea doar să pună unele întrebări, dar în nici un caz să dea răspunsuri. Dacă există o legătură indestructibilă între ironie şi o anumită ierarhie a fiinţelor umane atunci ironia constă în capacitatea de a vorbi în mod diferit diferitelor categorii de oameni[2].

Deşi este neîndoielnic că faima lui Socrate provenea în primul rînd din faptul că se folosea de ironie, nu am exagera prea mult dacă am spune că ironia

1. Aristotel - *Etica nicomahică* 1108a19-22, 1124b29-31, 1127a20-26, b22-31.
2. Platon - *Rivalii* 133d8-e1; vezi şi 134c1-6.

şi cuvintele cu înţeles ambiguu „sînt folosite numai asupra lui Socrate de către oponenţii săi şi au întotdeauna un înţeles nefavorabil"[3]. La această remarcă s-ar putea răspunde că de acolo de unde iese atît de mult fum trebuie să fi existat şi un foc cît de mic sau, cu alte cuvinte, că ironia făţişă ar fi o absurditate. Însă, oricum ar sta lucrurile în realitate, noi sîntem nevoiţi să revenim de unde am pornit. Nu putem înţelege doctrina lui Platon, aşa cum a conceput-o el, dacă nu ştim ce înseamnă un dialog platonician. Nu putem percepe doctrina lui Platon fără a înţelege forma în care este ea prezentată. Trebuie să fim la fel de atenţi atît la modul în care se exprimă filosoful, cît şi la ceea ce spune el. Asupra oricăruia dintre aceste două aspecte ne-am orienta, trebuie să fim chiar mai atenţi la „formă" decît la „conţinut", de vreme ce semnificaţia „conţinutului" depinde de „forma" în care el se manifestă. Trebuie să ne stăpînim puţin interesul pentru problemele serioase (problemele filosofice), pentru a ne lăsa atraşi de studiul unei probleme mai degrabă literare. Există totuşi o legătură între problema literară şi cea filosofică. Cea dintîi, legată de prezentare, de exprimare, este una care trimite la un anumit gen de comunicare. Comunicarea poate fi un mijloc de împlinire a vieţii sociale, iar în forma ei cea mai înaltă comunicarea chiar *este* viaţă socială. În consecinţă, studiul acestei probleme literare este o parte importantă a studiului asupra societăţii. Mai mult decît atît, căutarea adevărului este, chiar dacă nu în toate privinţele, obişnuită şi se realizează cu ajutorul comunicării, motiv pentru care problema literară devine o parte importantă în cadrul studiului asupra importanţei filosofiei. Înţeleasă în mod adecvat, ea semnifică de fapt problema legăturii dintre societate şi filosofie.

Personajul platonician, Socrate, discută această problemă literară, concentrată asupra scrierilor, în *Phaidros*. El spune că scrierea este o invenţie cu valoare îndoielnică. Astfel ne face să înţelegem de ce el însuşi s-a abţinut de la transcrierea discursurilor sau a cărţilor sale. Dar Platon n-a repudiat scrisul ; el a scris dialogurile. Putem presupune că pentru Platon dialogul este un gen de scriere eliberată de imperfecţiunile caracteristice celorlalte scrieri. Scrierile sînt în general imperfecte din cauză că ele nu sînt la fel de accesibile tuturor celor care citesc sau din cauză că spun aceleaşi lucruri tuturor cititorilor. Putem conchide că dialogul platonician spune lucruri diferite pentru cititori diferiţi şi aceasta nu din întîmplare, ci întrucît este atît de inteligent construit încît reuşeşte să transmită lucruri diferite unor cititori diferiţi, dar şi pentru că este fundamental ironic. Dialogul platonician, citit în mod adecvat, va releva unele

3. Burnet despre Platon – *Apologia lui Socrate* 38a1. Vezi *Banchetul* 218d6-7 şi Aristotel – *Etica nicomahică* 1127b25-26.

calităţi esenţiale, specifice comunicării orale, cum sînt flexibilitatea sau adaptabilitatea. Ce înseamnă să citeşti cum se cuvine un text scris ne-o spune Socrate în *Phaidros*, atunci cînd prezintă caracteristicile unei scrieri de calitate. O scriere sau un text de orice fel este de calitate atunci cînd se supune „necesităţii logografice", acea necesitate care ar trebui să domine în scrierea discursurilor şi care este caracterizată prin următoarele elemente: fiecare parte a unui discurs scris trebuie să fie necesară întregului, fiecare parte trebuie să fie plasată la locul potrivit; într-un cuvînt, o scriere de calitate trebuie să semene cu un animal sănătos, care îşi îndeplineşte cum se cuvine sarcina pentru care a fost creat[4]. Sarcina unei scrieri este să le vorbească unora dintre cititori şi să rămînă mută în mîinile altora. Dar nu se admite în general că fiecare scriere le vorbeşte cititorilor săi, transmiţîndu-le ceva?

Deoarece platonicianul Socrate nu rezolvă această dilemă, haideţi să apelăm la un alt Socrate, cel prezentat de Xenofon. În opinia lui Xenofon, la Socrate arta conversaţiei avea două aspecte. Cînd cineva îl contrazicea într-o anumită privinţă, Socrate revenea la ipoteza pe care se fundamenta întreaga dispută, punînd întrebarea „Ce este...?". Întrebarea se referea la subiectul central al discuţiei şi Socrate răspundea la ea punct cu punct. În acest mod adevărul devenea evident chiar şi pentru cei mai înverşunaţi oponenţi. Dar atunci cînd discuţia asupra unui subiect era iniţiată chiar de filosoful atenian, adică atunci cînd le vorbea unor oameni care mai mult ascultau decît dialogau, Socrate pornea de la opinii general acceptate şi pe această cale reuşea să obţină acordul celor din jur pînă ajungea la cele mai neobişnuite concluzii. Ultimul tip de artă a conversaţiei, cel care conduce la obţinerea acordului celor din jur - acord care nu este acelaşi lucru cu adevărul -, este cel pe care Homer i-l atribuia vicleanului Ulise atunci cînd îl numea „vorbitor iscusit". Ar putea să pară ciudat că Socrate îşi trata oponenţii mai bine decît pe ascultătorii docili. „Ciudăţenia" este explicată însă de o altă relatare a lui Xenofon. Acesta ne spune că Socrate nu-i aborda pe oameni de fiecare dată în aceeaşi manieră. El discuta într-un anumit fel cu cei înzestraţi cu anumite calităţi, cu cei de care era atras în mod natural, şi altfel îi trata pe nenumăraţii inşi cărora le lipseau acele calităţi. Oamenii înzestraţi cu calităţi erau cei iscusiţi: ei reţineau repede, aveau o memorie bună şi erau dornici să afle ceva despre toate subiectele care meritau atenţia lor. Nu mai pare atunci deloc ciudat că Socrate s-a străduit să-i îndrepte spre adevăr pe cei care erau în stare să gîndească - să filosofeze -, în timp ce pe ceilalţi i-a făcut să cadă de acord asupra unor puncte de vedere utile sau le-a întărit încrederea în acele puncte de vedere. Aşa cum apare la Xenofon,

4. *Phaidros* 275d4-276a7 şi 264b7-c5.

Socrate se dedică celei mai plăcute părţi din activitatea sa numai atunci cînd stă cu prietenii sau, mai bine zis, cu „prietenii cei mai apropiaţi", deoarece – aşa cum o spune el însuşi în scrierile lui Xenofon – este înţelept să spui adevărul cînd te afli printre prieteni care îl pot pricepe[5]. Dacă legăm aceste informaţii de cele pe care le găsim în *Phaidros*, vom ajunge la următoarea concluzie: sarcina potrivită unei scrieri este într-adevăr să vorbească sau să dezvăluie adevărul cîtorva cititori, iar pe alţii să-i conducă spre puncte de vedere şi atitudini folositoare. Datoria esenţială pe care trebuie să o îndeplinească un text scris este să-i facă să gîndească pe cei care, prin natura lor, sînt făcuţi pentru asta. Un text de calitate îşi atinge scopul dacă cititorul este permanent atent la „necesitatea logografică" a fiecărei părţi din el, oricît de mică sau de nesemnificativă ar părea acea parte.

Dar ceea ce numim „operă de calitate" reprezintă numai categoria în cadrul căreia dialogul platonician se constituie ca specie. Modelul acestui gen de scriere de calitate este conversaţia de calitate. Mai există însă o diferenţă capitală între carte şi conversaţie, de orice fel ar fi cele două: într-o carte autorul se adresează mai multor oameni care îi sînt cu totul necunoscuţi, pe cînd în cadrul unei conversaţii vorbitorul se adresează unuia sau mai multor interlocutori pe care, într-o măsură mai mare sau mai mică, îi cunoaşte personal. Dacă un text valoros trebuie să imite o conversaţie captivantă, s-ar zice că el va trebui să se adreseze în primul rînd unuia sau mai multor inşi pe care autorul îi cunoaşte. Destinatarul iniţial va deveni astfel un fel de reprezentant al acelui tip de cititor căruia autorul vrea să-i transmită în primul rînd mesajul scrierii sale. Nu este neapărat nevoie ca acest tip de cititor să fie reprezentat de indivizi înzestraţi în cel mai înalt grad cu calităţile dorite de autor. Dialogurile lui Platon prezintă o conversaţie în cadrul căreia un om discută cu unul sau mai mulţi interlocutori pe care, într-o anumită măsură, îi cunoaşte. Pe parcursul acestei conversaţii individul respectiv poate să-şi adapteze spusele la abilităţile, caracterul şi chiar dispoziţia psihică de moment a interlocutorilor. Dar dialogul platonician se deosebeşte de simpla conversaţie, a cărei formă o adoptă, prin faptul că respectiva conversaţie devine accesibilă unei mulţimi de oameni cu totul necunoscuţi lui Platon şi cărora el nu li se adresează niciodată în mod direct. Pe de altă parte, acest tip de dialog filosofic ne arată în acelaşi timp, cu mai multă claritate decît ar face-o un „Cuvînt către cititori", modul în care principalul vorbitor îşi adaptează discursul doctrinar, transmis prin intermediul operei scrise, la publicul său specific şi modul în care el îşi reia discursul

---

5. *Memorabilia (Convorbiri memorabile)* I 6.14, IV 1.2-2.1; vezi IV 6.13-15 şi *Banchetul* 4.56-60; Platon – *Republica* 450d10-e1.

filosofic, pentru a-i asigura validitatea şi în afara contextului limitat de situaţia conversaţională din text. Asta deoarece în nici unul din dialogurile lui Platon oamenii care dialoghează cu principalul vorbitor nu ating perfecţiunea în ceea ce priveşte calităţile cu care sînt înzestraţi. Este şi unul din motivele pe care Platon implică în discuţii o mare diversitate de purtători de cuvînt. Atunci cînd nu reuşeşte să ne prezinte o conversaţie între Socrate şi străinul din Elea sau între Socrate şi Timaios, el sugerează că între indivizii care sînt sau ar putea fi consideraţi egali nu se poartă nici un dialog platonician.

Am putea respinge observaţiile precedente afirmînd că ele pornesc în primul rînd de la ceea ce spun personajele lui Platon şi nu de la ceea ce spune Platon însuşi. Dar să ne întoarcem de unde am pornit. Să abandonăm orice pretenţie de înţelegere. Să admitem că dialogul platonician este o enigmă, ceva care te lasă perplex, buimăcit de uimire. Dialogul platonician reprezintă un uriaş semn de întrebare. Un semn de întrebare scris pe tablă cu cretă albă nu ne dezvăluie absolut nimic. Două astfel de semne de întrebare ne-ar spune totuşi ceva : ne-ar atrage atenţia asupra numărului 2. Numărul dialogurilor lui Platon care au ajuns pînă la noi este de 35. Astăzi, paternitatea cîtorva dintre ele este considerată în general incertă şi dubioasă, însă inconsecvenţele din textele respective au fost decelate pe baza convingerii că ştim ce doctrină susţinea Platon sau cum gîndea el, ştim ce ar fi putut scrie şi aşadar am epuizat toate posibilităţile oferite de opera acestui filosof. În orice caz, ne vedem confruntaţi cu mai multe creaţii individuale din cadrul aceluiaşi gen. Le putem compara, putem nota similitudinile şi discrepanţele, putem împărţi genul literar numit „dialog platonician" în mai multe specii sau putem medita pe marginea lor. Să încercăm să ne imaginăm cele 35 de dialoguri sub forma unor exemplare individuale aparţinînd unei specii de animale stranii şi să procedăm asemenea zoologilor. Vom începe prin a clasifica aceste exemplare individuale, ca să vedem dacă nu cumva o să-l auzim pe Platon însuşi, diferenţiindu-se de personajele sale şi vorbind în prim planul lucrării sale. Chiar dacă am face una din cele mai puţin inteligente supoziţii – care, aşa cum se întîmplă de obicei, ar fi şi cea mai prudentă –, aceea că – din cîte ştim noi – dialogurile lui Platon ar putea fi transcrieri exacte, cuvînt cu cuvînt, ale unor conversaţii reale, ar rezulta acelaşi fapt şi anume că cele 35 de dialoguri aparţin lui Platon. Aceasta pentru că au existat cu siguranţă dialoguri ale lui Socrate cunoscute lui Platon şi care întrec numărul dialogurilor platoniciene publicate. Este aproape sigur că Socrate a purtat suficiente discuţii şi cu Platon însuşi şi totuşi nu există nici un dialog al lui Platon în care autorul să apară în dialog cu Socrate[6].

6. Vezi *Republica* 505a2-3.

În vreme ce tot ceea ce se spune în aceste dialoguri filosofice este rostit de personajele folosite de Platon, cel care își asumă întreaga responsabilitate pentru titlurile acestora este autorul. Numai patru dialoguri au titluri care desemnează subiectul central al discuției : *Republica*, *Legile*, *Sofistul* și *Omul politic*. La Platon nu există nici un dialog intitulat *Natura* sau *Adevărul*. Subiectul central al acestor patru dialoguri este preponderent unul politic, după cum o arată și titlurile lor. Această impresie este întărită și de observația că, în opinia personajului Socrate folosit de Platon, cel mai mare sofist este mulțimea politică[7]. Mai există 25 de dialoguri ale căror titluri sînt de fapt numele unor oameni care, într-un fel sau altul, participă la conversația imortalizată în dialogul cu pricina, iar acești oameni sînt invariabil bărbați, contemporani cu Socrate. În astfel de cazuri titlurile sînt la fel (sau aproape la fel) de puțin lămuritoare în ceea ce privește subiectul central al dialogului ca și titlurile romanelor *Anna Karenina* sau *Doamna Bovary*. Numai în trei cazuri (*Timaios*, *Critias*, *Parmenide*) titlul desemnează fără ezitare personajul principal din dialogul respectiv. În două cazuri (*Hipparchos* și *Minos*) titlul nu mai reprezintă numele unui participant la discuție, ci al unui bărbat din trecut, care este doar menționat pe parcursul dialogului. Acestea amintesc de titlurile tragediilor grecești. Numele lui Socrate apare doar în dialogul *Apologia lui Socrate*. Așadar, cu unele rețineri, am putea spune că șapte din titluri indică tema dialogurilor corespunzătoare lor : *Republica*, *Legile*, *Sofistul*, *Omul politic*, *Hipparchos*, *Minos* și *Apologia lui Socrate*, iar tema aceasta, cel puțin din cîte ne sugerează titlurile, este una preponderent politică.

Faptul că, dacă facem abstracție de *Apologia lui Socrate*, numele filosofului nu mai apare în nici un alt dialog nu este, credem noi, întîmplător. Xenofon i-a dedicat lui Socrate patru scrieri, dar nici el nu menționează numele acestuia în nici un titlu, cu excepția propriei sale *Apologii a lui Socrate*. Scrierea cea mai extinsă pe care Xenofon i-o dedică integral lui Socrate este numită *Amintiri* și nu *Amintiri despre Socrate*, așa cum ar fi de așteptat, ținînd cont de conținutul ei. Ca și Platon, Xenofon s-a abținut în mod deliberat să menționeze în titluri numele magistrului său, Socrate, exceptînd cazul în care acest nume se asocia cu termenul „apologie". *Apologia lui Socrate* scrisă de Platon ne oferă prezentarea oficială și solemnă a stilului de viață adoptat de Socrate, prezentare pe care filosoful o face în fața cetății Atenei în momentul în care este acuzat că ar fi comis un delict capital și este obligat să se apere. Socrate își numește prezentarea „conversație"[8]. Este unica sa conversație cu cetatea Atenei și ea nu reprezintă decît un dialog incipient, căci este mai degrabă unidirecțional,

7. *Republica* 492a8-494a6.
8. 37a6-7 ; vezi 39e1-5 și *Gorgias* 455a2-6.

monologic. În prezentarea pe care o face în faţa oficialităţilor, Socrate vorbeşte destul de mult despre genul de oameni cu care obişnuia să dialogheze. Din spusele sale reiese că el discuta cu mulţi cetăţeni atenieni în public, mai precis în piaţă, lîngă tarabele zarafilor. „Interesul" său deosebit, care a atras suspiciunea concetăţenilor, era acela de a-i interoga pe cei care se pretindeau înţelepţi. Socrate îi aborda, de fapt, pe toţi cei despre care se presupunea că deţin anumite cunoştinţe. În declaraţia amănunţită pe care o face, filosoful menţionează totuşi numai trei feluri de oameni cu care intra în vorbă : oamenii politici, poeţii şi meşteşugarii. Este la fel de adevărat că, în momentul în care recapitulează pe scurt cele spuse, Socrate îi adaugă şi pe oratori la cele trei categorii deja menţionate, iar la scurt timp după această reluare afirmă că îl chestiona pe oricare atenian sau străin care i se părea suficient de înţelept[9]. Nu putem totuşi nega că, dacă ne-am lăsa influenţaţi de sugestiile existente în *Apologia lui Socrate*, ne-am aştepta să găsim mai multe dialoguri platoniciene în care să fie prezentate conversaţiile lui Socrate cu cetăţenii obişnuiţi ai Atenei, mai ales cu oamenii politici, poeţii şi meşteşugarii cetăţii, şi mai puţine dialoguri în care partenerii de conversaţie să fie retoricieni şi sofişti din afara cetăţii sau alţi inşi de acest gen. La Platon, personajul Socrate este lăudat sau deplîns pentru că vorbeşte despre cizmari şi alţi inşi de aceeaşi condiţie, însă nu-l vom găsi niciodată discutînd *cu* cizmarii sau cu alţii asemenea lor. Filosoful atenian dialoghează cu adevărat (spre deosebire de prezentarea pe care şi-o face în unicul său discurs ţinut în public) numai atunci cînd partenerii săi nu sînt oameni de rînd, ci indivizi care – într-un fel sau altul – aparţin unei elite, deşi niciodată sau aproape niciodată nu este vorba de elită în sensul cel mai înalt al cuvîntului. Xenofon are nevoie de un capitol întreg din *Memorabilia* pentru a dovedi cît de mult le-a fost de folos Socrate meşteşugarilor cu care se întîmpla să converseze din cînd în cînd. În capitolul următor Xenofon redă şi o conversaţie dintre Socrate şi o femeie de moravuri uşoare, o frumoasă curtezană care vizita Atena[10]. În dialogurile scrise de Platon, Socrate aminteşte de conversaţiile pe care le-a avut cu două femei vestite ale epocii (Diotima şi Aspazia), însă în dialogurile propriu-zise auzim şi vedem o singură femeie : soţia lui Socrate, Xantipa, şi chiar ea este menţionată numai o singură dată. Mai mult decît atît, Platon nu ne oferă nici un dialog purtat de filosoful atenian cu oamenii *demos*-ului, mai ales cu meşteşugarii ; ne sînt prezentate o singură discuţie a lui Socrate cu poeţi şi foarte puţine cu cetăţenii Atenei, care erau cu toţii oameni politici, fie în exerciţiul funcţiunii, fie retraşi din activitatea politică,

9. Vezi 17c8-9, 19d2-3, 21e6-22a1 (şi contextul), în comparaţie cu 23b5-6 şi 23e3-24a1.
10. III, 10-11.

în comparaţie cu cele purtate cu tinerii promiţători. Lăsînd la o parte titlurile operelor lui Platon, în primul rînd această selecţie a dialogurilor este cea care ne face să-l „auzim" pe Platon însuşi, fără intermedierea personajelor sale.

O altă clasificare a dialogurilor lui Platon, care pare evidentă la o analiză mai detaliată, este cea între dialogurile dramatice (interpretate), 26 la număr, şi cele narative (povestite), care sînt doar 9. Dialogurile narative îl au ca povestitor fie pe Socrate (şase din ele), fie pe un alt personaj, căruia i se menţionează numele. Ele sînt povestite unei alte persoane, cunoscută după nume (două dialoguri), unui tovarăş de discuţie al cărui nume nu este menţionat (alte două dialoguri) sau unui public neprecizat (cinci dialoguri). Despre Platon se aminteşte că este prezent în *Apologia lui Socrate* şi i se specifică lipsa în *Phaidon*, care este unul din dialogurile narative. De aici am putea trage concluzia că Platon trebuie să fie considerat prezent în toate dialogurile dramatice şi absent din toate dialogurile narative. Am spune mai degrabă că, prezentînd cea mai mare parte din dialoguri ca fiind dramatice şi doar cîteva narative, Platon arată încă o dată că ni se adresează direct nouă, cititorilor, fără a se servi de personajele sale. Fiecare din aceste două forme de dialog oferă anumite avantaje. Dialogul dramatic nu este stînjenit de nenumăratele repetări ale propoziţiilor „zise el" sau „eu am spus". Pe de altă parte, în dialogul narativ unul dintre participanţii la discuţie le oferă celor care nu au fost de faţă, deci şi nouă, în mod direct sau indirect, o relatare a conversaţiei, spre deosebire de dialogul dramatic, în care nu există nici o cale de comunicare între cititor şi cei prezenţi în dialog. Într-un dialog narativ Socrate ne-ar putea spune lucruri pe care altfel nu le-ar fi putut spune interlocutorilor într-un mod adecvat, cum ar fi motivul pentru care a deplasat subiectul conversaţiei într-o anumită direcţie sau ce gîndea el despre interlocutorii din acel moment. Astfel, Socrate (sau povestitorul în general) ne poate dezvălui unele din tainele sale. Platon nu ne spune el însuşi cu ce scop şi-a împărţit opera în dialoguri dramatice şi dialoguri narative şi de ce un anumit dialog este povestit, iar un alt dialog este interpretat. El ne dă voie totuşi să aruncăm o privire în atelierul său literar, făcîndu-ne martorii transformării unui dialog narativ într-unul dramatic. Socrate îi povesteşte lui Euclid Megaricul conversaţia avută cu Theaitetos. Euclid, care - din cîte se pare - nu are o memorie la fel de bună în comparaţie cu celelalte personaje ale lui Platon, scrie tot ceea ce aude de la Socrate, însă nu redactează chiar cuvînt cu cuvînt relatarea lui Socrate, ci „înlătură... părţile narative dintre replici", cum ar fi „eu am zis" sau „Theaitetos a fost de acord"[11]. Astfel, Euclid reuşeşte să transforme un dialog

11. *Theaitetos* 142c8-143c5.

narativ într-unul dramatic. Ideile folosite de Euclid sînt discutate de Socrate în *Republica*. După cum va afirma el, în mod explicit, dacă un autor scrie ca şi cum ar fi doar unul sau altul dintre personajele sale, adică dacă „înlătură" „cuvintele poetului aflate între replicile personajelor" (cele specifice povestirii: „zise *a*" şi „îi răspunse *b*"), autorul se ascunde pe sine în spatele personajelor, iar scrierile sale devin piese de teatru[12]. Este evident că autorul se ascunde complet şi atunci cînd nu „înlătură cuvintele aflate între replicile personajelor", ci încredinţează naraţiunea unuia dintre personajele sale. Ca să folosim cuvintele personajului platonician Socrate, în dialogurile sale, Platon se ascunde cu totul. Nu înseamnă însă că el îşi tăinuieşte numele, fiindcă s-a ştiut dintotdeauna că autorul dialogurilor în discuţie este filosoful Platon, ci că filosoful îşi ţine ascunse propriile opinii. De aici putem concluziona că dialogurile platoniciene sînt piese de teatru scrise în proză, şi prin urmare trebuie citite ca nişte piese de teatru. Nu putem să-i atribuim autorului nici una din ideile exprimate de personajele sale fără a ne lua mai întîi nenumărate măsuri de prevedere. Pentru a ilustra această idee printr-un alt exemplu, să ne gîndim la o cunoscută piesă a lui Shakespeare, *Macbeth*. Ca să aflăm care este opinia lui Shakespeare despre viaţă, spre deosebire de opinia personajului Macbeth, trebuie să judecăm cuvintele lui Macbeth din perspectiva întregii piese. Este foarte probabil să descoperim că, privind lucrurile din această perspectivă, viaţa nu este pur şi simplu lipsită de sens, ci că ea devine astfel pentru cel care încalcă legea sacră a vieţii, că ordinea consacrată se restabileşte de la sine şi că încălcarea legilor vieţii duce la autodistrugere. Însă, de vreme ce acest exemplu de autodistrugere este prezentat în cazul particular ilustrat de personajul Macbeth, o fiinţă umană cu o anumită structură, ne vom întreba dacă această aparentă învăţătură sugerată de piesa lui Shakespeare este valabilă pentru toţi oamenii, dacă ea este una universală. Va trebui să ne gîndim dacă ceea ce nouă ni se pare a fi o lege a naturii este într-adevăr aşa, ţinînd cont de faptul că încălcarea de către Macbeth a legii vieţii este provocată, cel puţin în parte, de intervenţia unor fiinţe supranaturale. În acelaşi fel va trebui să înţelegem şi „cuvintele" personajelor lui Platon, în funcţie de „realităţile" oferite în dialoguri. „Realităţile" acestea sînt reprezentate în primul rînd de locul în care se desfăşoară dialogul şi acţiunea unui discurs individual: asupra cărui gen de oameni acţionează Socrate prin discursurile sale? Care sînt vîrsta, caracterul, capacităţile fizice şi intelectuale, poziţia în societate şi înfăţişarea fiecărui interlocutor? Cînd şi unde are loc acţiunea? Reuşeşte Socrate să-şi materializeze intenţiile? Acţiunea sa porneşte din proprie iniţiativă sau i-a fost

12. *Republica* 392c1-394c6.

impusă din exterior, de către cineva sau ceva? Poate că intenţia principală a lui Socrate nu este să propovăduiască o anumită doctrină, ci mai degrabă să educe fiinţele umane, să le facă mai bune, mai cinstite sau mai înţelegătoare cu ceilalţi, mai conştiente de propriile limite, deoarece, înainte de a se supune de bună voie unei anumite învăţături, oamenii trebuie să fie dispuşi să o facă, trebuie să devină conştienţi de nevoia lor de a asculta şi să fie eliberaţi de iluziile care îi fac neînţelegători. Această eliberare se realizează mai puţin prin vorbire şi mai mult prin tăcere şi faptă, prin acţiunea tacită a lui Socrate, total diferită de discursurile sale. Dar „realităţile" despre care am vorbit includ şi cîteva „fapte" relevante, care nu sînt menţionate în „cuvinte" şi totuşi sînt cunoscute atît de Socrate, cît şi de Platon. Un anumit discurs al lui Socrate, care îşi convinge cu totul publicul, poate să nu fie conform cu „faptele" cunoscute de Socrate. Atenţia noastră este atrasă spre aceste „fapte" fie prin amănunte străine de tema discuţiei, fie prin remarci aparent întîmplătoare. Este relativ uşor să înţelegem discursurile personajelor; oricine le ascultă sau le citeşte le şi înţelege. Mult mai dificil este să percepem ceea ce, într-un fel, nu se spune, adică felul în care se spune ceea ce se spune. Discursurile personajelor se referă la teme generale sau universale (cum ar fi dreptatea), însă aceste teme sînt plasate în contexte particulare sau individuale. Individualizate, fiinţele umane prezente în dialoguri discută în acele momente despre subiecte cu valoare universală. A înţelege discursurile în lumina realităţilor înseamnă a observa cum particularul sau individualul afectează tratarea filosofică a unei teme filosofice, cum acesta transformă abordarea filosofică într-una retorică sau poetică ori cum se recuperează perspectiva filosofică implicită dintr-o abordare retorică sau poetică explicită. Altfel spus, pentru cel care interpretează discursurile din perspectiva realităţilor, bidimensionalul se transformă în ceva tridimensional sau mai degrabă interpretantul reface tridimensionalitatea originară. Pe scurt, nu sîntem în stare să înţelegem pe de-a-ntregul legea necesităţii logografice. Într-un dialog platonician nimic nu este întîmplător. Totul trebuie să fie acolo unde este. Orice ar părea accidental în afara dialogului capătă sens înăuntrul acestuia. În toate conversaţiile adevărate, întîmplarea joacă un rol considerabil. Nu şi la Platon; toate dialogurile sale sînt cu totul şi cu totul imaginare. Dialogul platonician se bazează pe o înşelătorie fundamentală, o înşelătorie frumoasă sau înfrumuseţată, reprezentată de refuzul întîmplării, de excluderea accidentalului.

Cînd Socrate explică, în *Republica*, ce este o piesă de teatru şi cum se deosebeşte ea de alte genuri de poezie, pe seriosul Adeimantos îl duce gîndul numai la tragedie. În acelaşi fel cititorul sobru al dialogului platonician – şi primul lucru pe care Platon îl face este să le impună cititorilor săi o atitudine

gravă, serioasă – percepe dialogul respectiv ca pe un nou gen de tragedie, de cea mai bună şi mai rafinată calitate. Cu toate acestea, atunci cînd Adeimantos pomeneşte de tragedie, Socrate adaugă cuvintele „şi comedia"[13]. Ajunşi în acest punct, ne vedem siliţi să apelăm la un alt autor decît Platon, ba chiar la unul pe care Platon nici n-ar fi avut cum să-l cunoască, de vreme ce acesta s-a născut la sute de ani după moartea filosofului grec. Motivul îl voi expune în cele ce urmează. Avem acces la opera lui Platon în primul rînd prin intermediul tradiţiei platoniciene, fiindcă acest tip de tradiţie este cel căruia îi datorăm interpretările, traducerile şi ediţiile operei lui Platon. Timp de sute de ani tradiţia platoniciană a fost reprezentată de platonismul creştin. Mulţumirile pe care le datorăm acesteia nu trebuie să ne facă să pierdem cumva din vedere faptul că există totuşi o diferenţă între platonismul primitiv şi creştinism. Nu trebuie să ne surprindă în faptul că, din cîte se pare, cel care ne-a fost de cel mai mare ajutor în efortul nostru de a înţelege această diferenţă este un creştin, adică Sir Thomas More (Thomas Morus). Opera sa, *Utopia*, este o prelucrare liberă a *Republicii* lui Platon, însă comunitatea imaginată de Morus este mult mai puţin austeră decît cea a lui Platon. Întrucît Morus înţelesese foarte bine legăturile dintre cuvinte şi realităţi, a marcat deosebirea existentă între comunitatea perfectă imaginată de el şi cea imaginată de Platon prin aceea că şi-a plasat expunerea privitoare la acea comunitate imediat după cină, în timp ce discuţia în care Platon dezvoltă imaginea *Republicii* sale ţine loc de cină. În capitolul al 13-lea din scrierea sa *Dialogue of Comfort against Tribulation* *, Thomas Morus scrie : „Şi, drept dovadă că viaţa aceasta nu este vreme de bucurii, ci mai degrabă vreme de jelanie, băgăm de seamă că însuşi mîntuitorul nostru a vărsat lacrimi de două sau de trei ori, dar niciodată nu-l aflăm să rîdă mai mult de o dată. Nu mă voi pune chezaş că n-a făcut-o, dar el nu ne-a lăsat nici un fel de mărturie că ar fi făcut aşa. Pe de altă parte însă ni s-a arătat vărsînd lacrimi". Morus trebuie să fi fost conştient că, în ceea ce-l priveşte pe Socrate, în opera lui Platon sau în cea a lui Xenofon lucrurile stăteau exact invers : Socrate nu ne-a lăsat nici un fel de mărturie că ar fi plîns, dar – pe de altă parte – ni s-a arătat rîzînd[14]. Raportul dintre plîns şi rîs este similar cu cel dintre tragedie şi comedie. În consecinţă, putem spune că şi conversaţia lui Socrate (şi – în consecinţă – dialogul platonician) este mult mai aproape de comedie decît de tragedie. Această legătură poate fi remarcată

---

13. *Republica* 394b6-c2.
14. *Phaidon* 115c5 ; Xenofon – *Apologia lui Socrate* 28.
* *Dialogul alinării în vitregie*, tradus fragmentar în limba română de Ana Cartianu, în *Secolul XX* nr. 10-12 [213-215]/1978, pp.102-108 (n.tr.).

inclusiv în *Republica* lui Platon, care are afinități evidente cu *Adunarea femeilor*, comedia lui Aristofan[15].

Opera lui Platon este formată din mai multe dialoguri, ea imitînd proteismul, varietatea şi eterogenitatea ființei umane. Numeroasele dialoguri formează un *kosmos*, un univers textual care copiază într-un mod misterios misteriosul *kosmos*. De fapt, *kosmos*-ul operei lui Platon imită sau reproduce modelul de la care a pornit pentru a deştepta în noi misterul acestuia şi pentru a ne ajuta să pătrundem acest mister. Există mai multe dialoguri fiindcă întregul este format din mai multe fragmente. Dar, luat separat, fiecare dialog nu reprezintă în nici un caz un capitol dintr-o enciclopedie a ştiinţelor filosofice sau o parte dintr-un sistem filosofic, cu atît mai puţin o relicvă a unei etape din evoluţia lui Platon. Fiecare dialog se ocupă de cîte un fragment şi dezvăluie adevărul legat de el. Însă adevărul unui fragment este doar un adevăr parţial, o jumătate de adevăr. Se poate spune că fiecare din dialogurile lui Platon face un rezumat a ceva, extrăgînd esenţialul şi constituindu-se în tema centrală a dialogului. Dacă lucrurile stau aşa, atunci tema centrală, aşa cum apare ea în cadrul dialogului, este una imposibilă. Însă imposibilul - sau mai degrabă un anumit gen de imposibil -, atunci cînd este tratat ca posibil, devine ridicol în cel mai înalt grad ori, cum ne-am obişnuit să spunem, se transformă în comic. Esenţa fiecărei comedii a lui Aristofan constă în acest tip de imposibil, explicat mai sus. Dialogul platonician aduce la desăvîrşire ceea ce am putea crede că a fost deja desăvîrşit de Aristofan.

Republica, cea mai vestită scriere politică a lui Platon - de fapt, cea mai vestită scriere politică din toate timpurile -, este un dialog narativ a cărui temă centrală este dreptatea. În timp ce locul unde are loc conversaţia ne este prezentat destul de clar, timpul, mai precis anul în care se petrece ea, nu ni se dezvăluie. Din acest motiv, nu cunoaştem condiţiile politice în care a avut loc respectiva discuţie despre principiul politic, deşi nu sîntem lăsaţi cu totul în necunoştinţă de cauză. În *Republica*, Socrate prezintă istoria unei decăderi. Cu o zi înainte, în compania lui Glaucon, filosoful plecase din Atena spre Pireu, centrul puterii comerciale şi maritime a atenienilor, fortăreaţă a democraţiei. El nu coborîse spre Pireu cu gîndul de a purta o discuţie filosofică despre dreptate, ci pentru a se ruga unei zeiţe (probabil unei divinităţi noi, străine atenienilor) şi în acelaşi timp pentru că era dornic să admire un festival

15. Vezi *Adunarea femeilor* 558-567, 590-5901, 594-598, 606, 611-614, 635-643, 655-661, 673-674 şi 1029 cu *Republica* 442d10-443a7, 416d3-5, 417a6-7, 464b8-c3, 372b-c, 420a4-5, 457c10-d3, 461c8-d2, 465b1-4, 464d7-e7, 416d6-7, 493d6. *Cf. Republica* 451c2 cu *Thesmophoriazusae* 151, *Republica* 452b6-c2 cu *Lysistrata* 676-678 şi *Republica* 473d5 cu *Lysistrata* 772. Vezi şi *Republica* 420e1-421b3.

inedit, care includea nu numai procesiuni ale localnicilor, ci şi ale unor străini. În timp ce se grăbeau să se întoarcă în oraş, Socrate şi cu tovarăşul său sînt reţinuţi de nişte cunoştinţe, care îi obligă să meargă împreună cu ei acasă la Polemarchos, un bogat metec*. Planul lor era ca, imediat după cină, să plece împreună pentru a admira festivalul nocturn şi inedita procesiune cu torţe organizată în cinstea zeiţei. În casa lui Polemarchos se întîlnesc şi cu alţi oameni. Dintre aşa-numiţii *synontes*, zece cu toţii, cei care sînt împreună cu Socrate cu această ocazie şi sînt menţionaţi pe nume, doar cinci sînt atenieni. Patru din ei sînt meteci, iar al zecelea este un străin, un vestit profesor de retorică. Doar şase din cei zece *synontes* iau parte la discuţie. E clar că, în comparaţie cu vechea Atena, ne aflăm la polul opus, într-o cu totul altă cetate decît străvechiul stat atenian, acea Atenă a luptătorilor de la Maraton. Respirăm un aer nou şi straniu, aerul decadenţei. În orice caz, Socrate şi principalii săi interlocutori, Glaucon şi Adeimantos, se dovedesc a fi extrem de îngrijoraţi de aerul decadent al timpurilor prezente şi meditează la o restaurare politică. Cel mai dur rechizitoriu care a fost rostit vreodată la adresa guvernării democratice, o formă inedită de guvernămînt, favorabilă noutăţii şi schimbării, este cel prezent în *Republica*, şi nici un glas nu se ridică pentru a o apăra. Mai mult, Socrate face propuneri de reformă extrem de radicale, fără să întîmpine nici o rezistenţă serioasă din partea interlocutorilor săi. La cîţiva ani după această discuţie, cîţiva oameni legaţi de Platon şi de Socrate prin relaţii de rudenie sau de prietenie au pus la cale o restauraţie politică, încercînd să înlăture democraţia şi s-o înlocuiască cu un regim politic aristocratic, devotat cauzei virtuţii şi dreptăţii. Între altele, ei au creat o instituţie a puterii numită Cei Zece din Pireu. Însă personajele din *Republica* se deosebesc de aceşti oameni politici. Cîţiva dintre actanţii din *Republica* (Polemarchos, Lysias şi Niceratos) ajung victimele aşa-numiţilor Treizeci de Tirani. Situaţia seamănă cu cea din dialogul *Laches*, în care Socrate discută despre curaj cu cîţiva generali înfrînţi ori pe cale de a fi înfrînţi în bătălie, sau cu cea din *Charmides*, unde filosoful discută despre cumpătare cu nişte viitori tirani. În *Republica*, Socrate abordează tema dreptăţii în prezenţa victimelor unei încercări eşuate de a instaura din nou dreptatea, încercare organizată de nişte oameni nedrepţi[16]. Astfel autorul ne

---

* Metecii erau locuitori ai Atenei, lipsiţi de drepturile cetăţenilor. În Atena acelor vremi, cetăţeni cu drepturi depline erau cei al căror tată era cetăţean atenian. Din 451 legea devine mai restrictivă, extinzînd cerinţa la ambii părinţi (n.tr.).

16. Lysias – *Împotriva lui Erathostenes* 4-23 ; Xenofon – *Hellenica* II, 3.39, 4.19, 4.38 ; Platon – *Şapte scrisori* 324c5 ; Aristotel – *Politica* 1303b10-12 şi *Constituţia atenienilor* 35.1. Arhontele Polemarchos era magistratul atenian care se ocupa de procesele în care erau implicaţi meteci (Aristotel – *Constituţia atenienilor*).

pregăteşte pentru eventualitatea în care restauraţia încercată în *Republica* nu se va materializa şi în planul politic real.

Caracterul restauraţiei propuse de Socrate începe să iasă la iveală încă dinainte, printr-o acţiune anterioară conversaţiei. Discuţia despre dreptate nu este cu totul spontană. În timp ce Socrate şi Glaucon se grăbesc spre casă, Polemarchos (în greceşte „conducătorul luptei") îi vede încă de la depărtare şi îşi trimite un sclav să le ordone să-l aştepte. Nu Socrate, ci Glaucon este cel care îi răspunde sclavului că-l vor aştepta pe Polemarchos. Puţin mai tîrziu acesta apare, însoţit de Adeimantos, Niceratos şi de alţi cîţiva inşi, al căror nume nu ne este dezvăluit. Numele lui Adeimantos, cel mai important personaj din grup, este plasat la mijloc, aşa cum se cuvine. Polemarchos, remarcînd că grupul său deţine superioritatea numerică şi deci şi pe cea fizică, le cere lui Socrate şi lui Galucon să rămînă în Pireu. Socrate răspunde că s-ar putea evita constrîngerea prin persuasiune. Polemarchos spune că în acest caz el şi grupul său s-ar putea dovedi imuni la persuasiune, refuzînd pur şi simplu să asculte. După aceea Glaucon este cel care cedează în faţa forţei. Nu şi Socrate. Din fericire Adeimantos începe să se folosească de forţa persuasiunii înainte ca Socrate să fie obligat să cedeze în faţa forţei brute. El le promite celor doi că, dacă vor rămîne, vor avea ocazia să asiste la un spectacol inedit : o cursă de cai cu torţe, desfăşurată în cinstea unei zeiţe, cursă deosebit de incitantă nu din cauza zeiţei, ci din pricina cailor. Urmînd exemplul lui Adeimantos, Polemarchos le promite că, după cină, le va oferi încă un spectacol, o serbare nocturnă care merită să fie văzută. În cele din urmă tot Glaucon – şi nu Socrate – este cel care ia o hotărîre, a treia hotărîre : „s-ar părea că trebuie să rămînem". Votul este acum aproape unanim în favoarea rămînerii celor doi la Pireu, iar Socrate nu are altă soluţie decît să se supună deciziei majorităţii, o majoritate oricum zdrobitoare. Votul înlocuieşte astfel bătălia, deşi votul este convingător numai atunci cînd aminteşte de pericolul bătăliei. De aceea discuţia despre dreptate este rezultatul unei combinaţii între constrîngere şi persuasiune. A ceda unei astfel de combinaţii reprezintă un act de dreptate. Însăşi dreptatea, ca şi datoria sau obligaţia, este un astfel de amestec : constrîngere şi persuasiune, obligaţie şi convingere.

Totuşi, în scurt timp, Socrate preia iniţiativa. Ca urmare, toate distracţiile şi spectacolele promise, ba chiar şi cina, sînt în curînd uitate, fiind înlocuite cu o discuţie despre dreptate. Este de presupus că această discuţie a durat de după-amiază pînă a doua zi dimineaţa. În special partea centrală a conversaţiei trebuie să se fi desfăşurat în lipsa luminii naturale a soarelui, poate într-un cadru cu lumină artificială (vezi începutul cărţii a cincea). În acest fel acţiunea lucrării *Republica* se dovedeşte a fi un act de stăpînire, de autocontrol, în

confruntarea cu plăcerile şi chiar cu nevoile trupului, un act de renunţare la plăcerile oferite de spectacolele lumii din exterior sau la satisfacerea curiozităţii. Acţiunea mai sus menţionată ne mai dezvăluie şi caracterul restauraţiei propuse de Socrate: hrana trupului şi a simţurilor este înlocuită de hrana spirituală. Totuşi nu cumva tot dorinţa de a admira spectacole inedite este cea care l-a făcut pe Socrate să meargă pînă la Pireu şi, prin urmare, cum s-a şi întîmplat, să se supună obligaţiei de a rămîne aici, pentru ca în final să se angajeze într-o discuţie despre dreptate? Socrate se autopedepseşte sau este pedepsit de cei din jur pentru acest moment de slăbiciune? În realitate, după cum rămînerea sa în Pireu se datorează unui amestec de constrîngere şi persuasiune, şi plecarea sa spre acest oraş se datorează unui amestec de evlavie şi curiozitate. Vizita filosofului poate părea inexplicabilă dacă n-am bănui că acesta a fost mînat înspre Pireu în primul rînd de credinţa sa în zei şi de veneraţia cu care îi tratează. Nu trebuie să uităm însă că el vine aici împreună cu Glaucon. Nu putem exclude nici posibilitatea ca totul să se fi datorat exclusiv tînărului, de dragul căruia Socrate a acceptat să coboare în oraş. La urma urmei, din cîte am putut remarca pînă acum, înainte de începutul discuţiei filosofice din *Republica*, Glaucon este cel care ia toate hotărîrile. Xenofon scrie[17] că, de dragul lui Charmides şi al lui Platon, Socrate s-a arătat binevoitor faţă de Glaucon şi l-a vindecat de puternicele sale ambiţii politice. Pentru a avea succes în tratamentul său, magistrul filosof a fost nevoit să-i capteze atenţia, căutînd să-i satisfacă toate cererile. S-ar putea ca Socrate, aşa cum apare el la Platon, să fi coborît în Pireu împreună cu Glaucon pentru că tînărul vroia acest lucru, găsind astfel o metodă discretă de a-l vindeca de boala ambiţiei politice. Sigur este că *Republica* ne oferă cel mai grandios tratament conceput vreodată împotriva oricăror forme de ambiţie politică.

La începutul discuţiei, în centrul atenţiei stau Cephalos, bătrînul tată al lui Polemarchos, împreună cu alte două personaje. Cephalos este tatăl în sensul deplin al cuvîntului, unul dintre motivele acestei forţe paterne fiind şi bogăţia sa. Averea întăreşte autoritatea paternă. Cephalos pare să reprezinte cea mai naturală formă de autoritate. El deţine demnitatea specifică senectuţii, reprezentînd ordinea bazată pe respectul faţă de cei vîrstnici, vechea ordine, opusă decadenţei prezentului. Se poate uşor observa că această ordine străveche este superioară oricărei forme de restauraţie. Deşi îi plac discursurile, Cephalos părăseşte discuţia despre dreptate cînd aceasta abia se stîrnise, explicînd că trebuie să se îngrijească de o jertfă. Dar bătrînul nu se mai întoarce niciodată la discuţie. Dreptatea, aşa cum o înţelege el, nu are nevoie de discursuri sau de

17. *Memorabilia (Convorbiri memorabile)* III 6.

justificări. După plecarea sa, Socrate intră în centrul atenţiei. Oricît de nobilă ar fi dreptatea concepută de Cephalos, ea este însufleţită de înţelesul tradiţional al conceptului, iar acest înţeles este unul extrem de deficitar (366d-e). Vechea ordine este ea însăşi deficitară, căci ea stă la originea dezordinii prezentului : Cephalos este tatăl lui Polemarchos. Şi cu siguranţă că nu Cephalos este cel mai potrivit reprezentant al vechii ordini, oricum nu al celei ateniene. Binele nu se identifică nici cu părinţii, nici cu străbunii. Evlavia este înlocuită de filosofie.

De vreme ce această discuţie despre dreptate nu a fost plănuită dinainte, trebuie să vedem cum de s-a ajuns la ea. Discuţia este deschisă de Socrate, care îi adresează o întrebare lui Cephalos. Întrebarea este un model de bună-cuviinţă. I se oferă ocazia lui Cephalos să vorbească despre toate lucrurile bune pe care le deţine şi să-şi etaleze fericirea în toate aspectele ei. Totodată se pune în discuţie singurul subiect cu caracter general despre care este de presupus că Socrate ar fi putut învăţa ceva de la bătrîn, şi anume cum este să te simţi bătrîn. Cu siguranţă că Socrate a întîlnit foarte rar oameni de vîrsta lui Cephalos (vezi *Apologia lui Socrate* 23c2) şi, atunci cînd i-a întîlnit, aceştia – spre deosebire de Cephalos – nu i-au oferit ocazia de a le pune o astfel de întrebare. Pe de altă parte, Cephalos discută de obicei numai cu oameni de vîrsta lui, luînd ca subiect predilect bătrîneţea. Contrazicînd părerea multora dintre contemporanii săi, dar susţinînd acelaşi lucru ca şi bătrînul poet Sofocle, el aduce laude bătrîneţii, remarcînd în special faptul că bătrînii nu mai sînt bîntuiţi de poftele trupeşti, aceşti stăpîni nemiloşi şi turbaţi. Este evident că, spre deosebire de Socrate, Cephalos suferise mult slujind acestor stăpîni pe cînd încă nu ajunsese la bătrîneţe. Dar, spre deosebire de Sofocle, care – atunci cînd fusese întrebat fără delicateţe cum priveşte el acest subiect – vorbise cu multă asprime despre poftele cărnii, bătrînul interlocutor al filosofului abordează subiectul cu naturaleţe cînd este întrebat despre bătrîneţe în general (vezi 328d2-4). Prima problemă atinsă de cel dintîi interlocutor al lui Socrate în *Republica* se referă la răutăţile provocate de *eros*. Din această pricină bătrîneţea este demnă de toată lauda, căci ea aduce eliberarea de poftele simţurilor sau cel puţin împinge la cumpătare. Însă Cephalos se corectează imediat : pentru bunăstarea unei fiinţe umane nu vîrsta este relevantă, ci firea omului. Pentru oamenii care au o fire optimistă chiar şi bătrîneţea reprezintă o povară suportabilă, de unde deducem că totuşi bătrîneţea este mai apăsătoare decît tinereţea. Ne-am putea gîndi imediat la pierderea memoriei şi la slăbirea vederii, dar Cephalos nu pomeneşte nimic despre astfel de infirmităţi. Dacă pofta trupească, năpastă a tinereţii, este o povară atît de mare, ne vine greu să înţelegem cum poate fi adevărată o astfel de judecată definitivă asupra bătrîneţii. Nu e de mirare că filosoful se arată uimit de declaraţia lui Cephalos. Încercînd să-l facă

pe bătrîn să-i dezvăluie şi mai multe, el afirmă că puterea lui Cephalos de a îndura bătrîneţea mult mai uşor decît alţii se datorează nu firii sale optimiste, ci averii semnificative. Cephalos nu neagă faptul că bogăţia este o condiţie necesară pentru a îndura mai uşor bătrîneţea (şi astfel, involuntar, îl sfătuieşte pe Socrate cel sărac să nu ajungă prea bătrîn), însă este de părere că averea nu este o condiţie suficientă. Condiţia cea mai importantă rămîne firea bună, optimistă. Atunci Socrate îi dă bătrînului ocazia să vorbească de o altă faţetă a cumpătării sale, care nu se mai datorează bătrîneţii : felul chibzuit în care şi-a strîns averea. Nu rămîne nici o umbră de îndoială că, în acest domeniu, cumpătarea lui Cephalos este înnăscută. Socrate mai are să-i pună o singură întrebare (a treia şi ultima înainte de a aborda problema dreptăţii) : „Care socoteşti că a fost cel mai mare avantaj pe care ţi l-a adus posesia unei mari averi ? "*. Nici Cephalos nu crede că răspunsul său este foarte convingător. Pentru a-l judeca, interlocutorii săi ar trebui fie să trăiască experienţa vîrstei înaintate, lucru pe care nimeni din cei prezenţi – cu excepţia sa – nu l-a făcut, fie să treacă printr-o experienţă comparabilă (vezi *Phaidon* 64a4-6) : aceea de a fi aproape de moarte. O dată ce a trecut prin această stare, omul începe să se teamă că poveştile despre în Hades ar putea fi adevărate, că acela care a făptuit nedreptăţi aici s-ar putea să dea socoteală acolo, şi începe să se întrebe dacă nu cumva a făcut cuiva vreo nedreptate. Cercetîndu-şi cu scrupulozitate trecutul, omul îşi dă seama că, fără să vrea, a înşelat sau a minţit sau că datorează vreunui zeu nişte jertfe ori vreunui seamăn de-al lui nişte bani. Numai dacă este bogat, omul acela îşi poate plăti datoriile cît mai are timp s-o facă. Acesta este, prin urmare, cel mai mare cîştig pe care îl are Cephalos de pe urma averii sale, din momentul în care a început să simtă că i se apropie moartea. Să remarcăm că ultima idee, la fel ca şi prima, se referă numai la starea actuală a lui Cephalos şi că doar ideea centrală (cumpătarea şi chibzuinţa în dobîndirea averii) se referă la întreaga viaţă a acestuia.

În mod normal, răspunsul lui Cephalos oferea prilejul pentru mai multe întrebări. Care a fost cel mai mare cîştig de care s-a bucurat Cephalos de pe urma averii sale pe cînd era la maturitate sau pe cînd era în pragul bătrîneţii ? Cît de demne de crezare sînt istoriile care vorbesc despre pedeapsa din viaţa de după moarte ? Să înşeli pe cineva fără să vrei este o faptă necinstită ? Este posibil ca un om la fel de chibzuit în privinţa averii cum a fost Cephalos să acţioneze vreodată necinstit ? Socrate nu ridică nici una din aceste probleme, fiindcă în cele din urmă ele ar trimite din nou la întrebarea pe care el o şi pune : părerea lui Cephalos despre dreptate, aşa cum reiese din răspunsurile

---

* *Republica* 330d, traducere în limba română de Andrei Cornea, în *Opere V*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, *passim* (n.tr.).

lui, este una corectă? Este oare dreptatea acelaşi lucru cu onestitatea? A restabili dreptatea înseamnă pur şi simplu a da înapoi ce ai primit şi a lua înapoi ce ai dat? S-ar părea că Socrate simplifică în mod nejustificat viziunea evlaviosului negustor Cephalos, care vorbea despre plata a ceea ce omul datorează celorlalţi oameni şi zeilor. Filosoful nu pare a fi deloc de acord nici cu jertfele oferite zeilor, despre care vorbea bătrînul. Este oare posibil ca el să gîndească că, oferindu-le jertfe zeităţilor, le dăm înapoi ceea ce am primit, de vreme ce tot binele pe care îl avem ne vine de la ei (379 şi urm.)? Nu putem spune nici că restabilirea echilibrului se face în mod natural, o dată cu moartea noastră, pentru că în acest caz Cephalos n-ar fi avut nici un motiv să se îngrijoreze din pricina datoriei sale faţă de zei, ca să nu mai vorbim de faptul că el le va lăsa copiilor săi toată agoniseala. Însă acest fapt dovedeşte că jertfele nu sînt o situaţie specială de restituire a ceva ce a fost dat sau primit. Să presupunem doar că Socrate consideră jertfele sau sacrificiile aduse zeilor un simplu act de credinţă, care nu are legătură cu problema dreptăţii (*cf.* 331a4 cu *Gorgias* 507b1-3), sau că el limitează discuţia la dreptate, noţiune diferită de cea de credinţă.

Lui Socrate nu-i este greu să dovedească că viziunea lui Cephalos asupra dreptăţii nu este una viabilă. Ar fi nedrept ca acela care a luat sau a primit o armă de la un om cu mintea limpede să o restituie atunci cînd acel om, după ce înnebuneşte, i-o va cere. Dar ar fi la fel de nedrept dacă s-ar decide să-i spună nebunului tot adevărul în faţă. Cephalos pare gata să se recunoască înfrînt, cînd fiul şi moştenitorul său, Polemarchos, comportîndu-se ca un demn urmaş al acestuia, se ridică în apărarea tatălui şi îi ia locul în polemica iscată. Însă opinia pe care o susţine el nu este exact aceeaşi cu a tatălui său. Dacă ar fi să ne folosim de o glumă a lui Socrate, Polemarchos moştenise numai o jumătate sau poate chiar mai puţin de jumătate din bogăţia minţii părintelui său. Polemarchos nu mai susţine că dreptatea impune să spui adevărul în orice împrejurare. Fără să-şi dea seama, el enunţă acum unul din principiile conţinute în doctrina *Republicii*. Aşa cum se va vedea mai tîrziu în text, într-o societate bine organizată este necesar ca în general copiii şi chiar unii adulţi să fie minţiţi în anumite condiţii. Acest exemplu relevă specificul discuţiilor care au loc în prima carte din *Republica*. Aici, Socrate combate cîteva opinii greşite despre dreptate. Totuşi activitatea sa distructivă sau negativistă conţine în ea însăşi ideile pozitive sau educative ale întregii lucrări platoniciene. Să judecăm din această perspectivă cele trei opinii despre dreptate discutate în prima carte a dialogului.

Opinia lui Cephalos, aşa cum a fost ea preluată de Polemarchos după ce – plin de evlavie şi de voie bună – tatăl său a plecat, constă în ideea că dreptatea

înseamnă plata datoriilor. Numai grija personală a lui Cephalos poate justifica acest punct de vedere extrem de personal. Ideea completă, pe care el se străduia să o afirme, nu este alta decît cea enunţată de definiţia clasică a dreptăţii : dreptatea constă în a da înapoi, a lăsa sau a oferi cuiva ceea ce i se cuvine, ceea ce îi aparţine[18]. În decursul discuţiei cu Cephalos, Socrate combate exact această perspectivă asupra dreptăţii. În polemica sa el face implicit apel la o altă opinie despre dreptate, susţinută tacit şi de Cephalos : dreptatea este folositoare nu numai pentru cel care dă (care este răsplătit pentru spiritul său de dreptate), dar şi pentru cel care primeşte. Cele două perspective asupra dreptăţii nu sînt în nici un caz compatibile. În unele situaţii a-i da unui om ceea ce-i aparţine îi poate fi dăunător. Nu toţi oamenii ştiu să-şi folosească bunurile cu înţelepciune sau cu folos. Dacă judecăm lucrurile cu maximă exigenţă, putem spune că foarte puţini oameni sînt în stare de aşa ceva. Dacă dreptatea trebuie să fie bună sau folositoare, sîntem nevoiţi să afirmăm că fiecare om trebuie să deţină doar ceea ce „i se potriveşte"[19], ceea ce îi este util şi numai atîta timp cît îi este util. Ba chiar am putea cere desfiinţarea proprietăţii private sau instaurarea comunismului. În măsura în care există o legătură între proprietatea privată şi familie, ne vedem obligaţi să cerem în plus şi desfiinţarea familiei sau instaurarea comunismului absolut, care impune folosirea în comun a proprietăţii, a femeilor şi a copiilor, plus traiul în comun al oamenilor. Mai grav este că prea puţini oameni vor fi capabili să stabilească exact ce lucruri şi în ce cantitate sînt necesare şi utile fiecărui individ sau, cel puţin, fiecărui individ care contează. De aşa ceva sînt în stare numai indivizi de o înţelepciune ieşită din comun. Vom fi aşadar obligaţi să cerem ca societatea respectivă să fie condusă numai de înţelepţi, de filosofi, care să deţină puterea absolută în sensul strict al cuvîntului. Combătînd opinia lui Cephalos despre dreptate, Socrate susţine necesitatea unei guvernări de tipul comunismului absolut, în care conducerea să fie lăsată cu totul pe mîna filosofilor. Nici nu mai e nevoie să spunem că acest raţionament se bazează pe ignorarea sau pe desconsiderarea cîtorva aspecte dintre cele mai relevante. Este un raţionament „abstract" în cel mai înalt grad. Dacă dorim să înţelegem *Republica*, trebuie să ne străduim să descoperim care sînt acele aspecte neluate în seamă şi de ce sînt ele ignorate. Chiar textul *Republicii*, dacă este citit cum trebuie, ne furnizează răspunsurile la întrebări.

În timp ce prima opinie a fost doar sugerată de Cephalos, însă cel care a enunţat-o a fost Socrate (chiar şi el o face numai parţial), a doua părere este

18. Toma din Aquino - *Summa Theologiae* 2 2 q. 58. a. 1. Vezi şi Cicero - *Legile* I, 19 şi 45.
19. Vezi 332c2 şi Xenofon - *Cyropedia* I. 3.17.

enunţată de Polemarchos, deşi cu sprijinul lui Socrate. La început, teza lui Polemarchos este prezentată ca fiind aceeaşi cu cea a lui Cephalos. Fără a se lăsa domolit de contraargumentele lui Socrate, Polemarchos îşi însuşeşte teza tatălui său – în timp ce acesta din urmă este încă de faţă –, fiind încurajat şi susţinut de poetul Simonide. Numai după plecarea lui Cephalos şi după ce Socrate îşi repetă contraargumentele la teza lui Cephalos, Polemarchos recunoaşte că prima opinie despre dreptate era greşită şi că cea a lui Simonide se deosebeşte de cea a lui Cephalos. Aceasta întrucît opinia susţinută de poet nu este supusă puternicei contraargumentaţii a lui Socrate. Concepţia lui Simonide, aşa cum o înţelege Polemarchos, este că dreptatea nu constă în a-i da fiecăruia ceea ce îi aparţine, ci în a-i da fiecărui om ceea ce îi este util. Amintindu-şi că, atunci cînd a combătut opinia lui Cephalos, Socrate pomenea de ceea ce aparţine unui prieten (331c6), Polemarchos vorbeşte în numele lui Simonide şi, pentru a fi mai precis, spune că dreptatea constă în a face bine prietenilor. Numai că, atunci cînd Socrate îl întreabă cum se manifestă dreptatea atunci cînd e vorba de duşmani, Polemarchos spune că ea impune să le faci rău. Această opinie, conform căreia dreptatea constă în a-ţi ajuta prietenii şi a face rău duşmanilor, este una din cele trei definiţii ale dreptăţii discutate în cartea întîia a *Republicii*, carte care începe şi se încheie cu laudele aduse de Socrate înţelepciunii de care dau dovadă poeţii. Conform unui alt dialog, *Cleitophon* (410a6-b1), care precede *Republica* (în ordinea tradiţională a operelor lui Platon), aceasta este şi singura definiţie care îi aparţine lui Socrate. Înţeleasă astfel, dreptatea este evident un lucru folositor, nu numai pentru cei care primesc şi care astfel îi sînt de folos celui care oferă, ci – din acelaşi motiv – şi pentru cei care dau. În această variantă, dreptatea nu trebuie să fie susţinută de pedepse şi recompense divine, aşa cum se întîmplă în cazul dreptăţii imaginate de Cephalos. În consecinţă, Polemarchos renunţă la ideea răsplăţii divine, iar opinia sa este adoptată şi de Thrasymachos. În ciuda acestui fapt, şi varianta expusă de Polemarchos ridică unele probleme. Dificultatea nu constă în faptul că dreptatea înţeleasă în acest mod, adică „ochi pentru ochi, dinte pentru dinte”, reprezintă doar o reacţie la acţiunile altora sau că ea nu explică acţiunile iniţiale, prin care cineva îşi face prieteni sau duşmani, pentru că dreptatea, oricum am înţelege-o, presupune existenţa unor lucruri care – în sine – nu sînt nici drepte, nici nedrepte. Am putea spune, spre exemplu, că – încă din momentul în care se naşte – fiecare făptură umană are prieteni, rol jucat de părinţii săi (330c4-6), dar totodată are şi duşmani, aceştia fiind duşmanii familiei sale. Să fii om înseamnă să ai prieteni, dar şi duşmani. Problema este cu totul alta. Dacă dreptatea înseamnă să le dai celorlalţi ceea ce li se cuvine, atunci singurul lucru care trebuie să-l preocupe pe un om drept

este să ştie ce i se cuvine fiecărui ins cu care are de-a face sau, poate, să ştie numai ce i se cuvine şi ce nu i se cuvine lui însuşi. Aceste cunoştinţe îi sînt furnizate de lege. În principiu, legea poate fi cunoscută cu destulă uşurinţă de orice om care ştie să asculte. Dar, dacă esenţa dreptăţii constă în a le oferi prietenilor ceea ce le va fi de folos, atunci omul drept trebuie să judece singur. El trebuie să ştie ce este folositor pentru fiecare dintre prietenii săi. Trebuie să deosebească prietenii de duşmani. Dreptatea include în acest caz o cunoaştere de un rang înalt şi, în cel mai rău caz, va fi o artă, comparabilă cu medicina, arta prin intermediul căreia un om ştie să prepare leacuri care vor face bine oamenilor şi deci ştie să prepare şi ceva ce le-ar face rău. În orice caz, înseamnă că omul care se pricepe cel mai bine să-şi vindece prietenii bolnavi şi să-şi otrăvească duşmanii nu este un om drept, ci un medic. Dar medicul se pricepe la fel de bine să-şi otrăvească şi prietenii. Confruntat cu aceste dificultăţi, Polemarchos nu este în stare să identifice ştiinţa sau arta care să se potrivească dreptăţii sau care să reprezinte dreptatea. Combaterea definiţiei date de el are loc în trei etape. În etapa centrală, Socrate evidenţiază dificultatea de a ne recunoaşte fără greşeală prietenii şi duşmanii. Am putea crede că cineva ne este prieten sau că ne-a făcut un bine, dar în realitate să ne înşelăm. Făcîndu-i la rîndul nostru un bine, s-ar putea ca în realitate să ajutăm un duşman. De asemenea, am putea să facem rău unui om care nu a făcut rău nimănui, unui om drept sau bun. Pare mai potrivit să spunem că dreptatea constă în a-i ajuta pe cei drepţi şi a le face rău celor nedrepţi sau întrucît nu avem nici un motiv să ajutăm un om care probabil nu va face niciodată nimic în folosul nostru sau să facem rău unui om care poate că a făcut rău altora, dar care probabil că nouă nu ne va face rău niciodată[20]. În final, dreptatea înseamnă a ajuta oamenii buni dacă-ţi sînt prieteni şi în a-i pedepsi pe cei răi dacă-ţi sînt duşmani. Este evident că dreptatea înţeleasă ca ajutor oferit oamenilor care ne ajută este avantajoasă pentru ambele părţi. Dar este oare la fel de avantajos să facem rău celor care ne-au făcut rău ? Socrate pune această întrebare în a treia parte a discuţiei sale cu Polemarchos. Dacă îi vătămăm pe oameni, aceştia devin şi mai răi, aşa cum se întîmplă şi atunci cînd le facem rău cîinilor sau cailor. De aceea un om drept sau cu judecată nu va vătăma nici o fiinţă umană, nici măcar cît ar vătăma un cîine sau un cal (vezi *Apologia lui Socrate* 25c3-e3 şi *Euthyphron* 13a12-c3). În această etapă Socrate se foloseşte de premisa că dreptatea este o artă, premisă discutată în prima parte a discuţiei, dar absentă în cea de-a doua.

Ne amintim că Polemarchos urma să explice ce este arta dreptăţii. De vreme ce dreptatea se ocupă de prieteni şi duşmani, trebuie să fie ceva

20. *Cf.* 450d10-e1 cu *Gorgias* 487a.

comparabil cu arta războiului (332e4-6): dreptatea este arta care le permite oamenilor să se organizeze într-o echipă combatantă în care fiecare membru al ei să-i ajute pe ceilalţi, astfel încît, luptînd împreună, să-şi poată înfrînge inamicii şi să îi vatăme aşa după cum consideră. Totuşi, Socrate îl face pe Polemarchos să accepte că dreptatea este folositoare şi în timpuri de pace, în comerţul paşnic, în problemele legate de bani, dar fără a se referi neapărat la utilitatea banilor, ci la siguranţa păstrării lor sau a altor lucruri. În acest caz, dreptatea va fi identică cu arta de a asigura protecţia bunurilor. Numai că ea se dovedeşte acum similară cu arta hoţiei, căci cel care se pricepe să păzească se va pricepe la fel de bine şi să fure, fiindu-i necesar acelaşi gen de cunoştinţe. Astfel, omul drept ajunge să fie identificat cu jefuitorul, deci cu un om fără îndoială nedrept. Raţionamentul nu combate ipoteza susţinută de Polemarchos, ci prezumţia că dreptatea este o artă sau un meşteşug : dacă luăm în considerare doar cunoştinţele necesare, adică latura intelectuală a unei activităţi, şi nu ne referim la intenţiile morale (care în exemplul amintit sînt cu totul opuse), atunci identificarea paznicului cinstit cu hoţul este o concluzie care vine de la sine. De fapt definiţia lui Polemarchos este cu totul amorală, acesta fiind şi motivul pentru care el nu se gîndeşte la diferenţa dintre prietenii adevăraţi şi cei care doar pretind a fi prieteni, şi din acest motiv i se răspunde după cum merită. Tatăl său nu întîmpinase această dificultate, deoarece pentru el dreptatea era strîns legată de existenţa zeilor, care sînt atotştiutori. O asemenea explicaţie nu este deloc mulţumitoare, pentru că Socrate nu are cunoştinţă decît de virtutea morală ca atare – virtutea înseamnă cunoaştere. Cu alte cuvinte, trebuie să ne întrebăm : ce reprezintă intenţia şi voinţa şi prin ce anume se deosebesc ele de cunoaştere? O intenţie bună nu se bazează pe anumite cunoştinţe, care lipsesc în cazul unei intenţii rele? Nu-i oare posibil ca intenţia bună să fie acelaşi lucru cu un anumit gen de cunoaştere? Intenţia bună se bazează pe o opinie care nu există în cazul intenţiei rele. Însă fiecare opinie legată de un subiect implică necesitatea de a cunoaşte unele lucruri despre acel subiect. Fără o analiză prealabilă, nu putem şti nici măcar dacă dreptatea este sau nu o artă, comparabilă cu arta medicinei, adică dacă nu este cumva un fel de medicină a sufletului sau, altfel spus, un fel de filosofie. Prima greşeală pe care o face Polemarchos pe parcursul discuţiei este aceea de a nu susţine pînă la capăt ideea identificării dreptăţii cu arta războiului. Dreptatea în vremuri de „pace" este reprezentată prin comportamentul indivizilor aliaţi faţă de cei neutri, fiindcă pacea absolută nu există. Pe de altă parte, Socrate combate şi următoarea opinie a lui Polemarchos, dar argumentaţia sa este valabilă numai dacă pornim de la premisa că dreptatea şi hoţia sînt incompatibile. Să nu uităm însă că, în conversaţia dintre Socrate şi tatăl lui Polemarchos, se stabilise deja

cel puţin compatibilitatea dintre dreptate şi minciună, iar cuvîntul grecesc pentru „hoţie" are şi sensul de „înşelăciune" şi se foloseşte pentru a exprima un lucru făcut pe furiş. Fără îndoială însă că, după respingerea necondiţionată a tezei susţinute de Polemarchos, punctul culminant este atins o dată cu afirmaţia că dreptatea constă în a-i ajuta pe oamenii cinstiţi care ne sînt prieteni şi în a nu face rău nimănui. Socrate nu se opreşte la teza conform căreia dreptatea constă în a ajuta pe toată lumea, nici la cea conform căreia a fi drept înseamnă a-i ajuta pe toţi oamenii cinstiţi şi buni[21]. Dreptatea nu este operă de caritate. Poate că Socrate a vrut să spună că există fiinţe umane cărora nu li se poate oferi nici un ajutor. În cazul nebunilor funcţionează numai dreptatea negativă – interdicţia de a le face rău –, iar dreptatea constă în a-i ajuta pe cei înţelepţi şi în a nu face rău nimănui. Dacă ne amintim pretenţia iniţială a lui Polemarchos, cum că ideea susţinută de el ar fi identică cu cea a tatălui său, am putea afirma că dreptatea constă în a-i ajuta pe cei înţelepţi, spunînd adevărul şi dîndu-le ceea ce li se cuvine. Însă aceeaşi afirmaţie nu mai e valabilă în cazul oamenilor fără discernămînt, adică atunci cînd avem de-a face cu nebunii. Oricum ar fi, cuvintele lui Socrate au un înţeles mult mai adînc şi mai important. Ipoteza înaintată de Polemarchos reflectă cea mai răspîndită concepţie asupra dreptăţii, anume că dreptatea înseamnă spirit civic, preocuparea pentru binele comun, devotamentul neabătut pentru o cetate anume, care este duşmanul potenţial al altor cetăţi. Cu alte cuvinte, dreptatea ar fi acelaşi lucru cu patriotismul. Înţeleasă astfel, dreptatea constă într-adevăr în a-ţi ajuta prietenii, adică pe concetăţenii tăi, şi a-ţi urî duşmanii, pe cei din afara cetăţii. Nici o cetate, oricît de corectă ar fi, nu se poate dispensa de această accepţie a dreptăţii, căci şi cea mai corectă cetate rămîne o cetate: o societate închisă, exclusivistă, privată. Din acest motiv chiar Socrate va cere mai tîrziu (375b-376e) ca, prin însăşi natura lor, paznicii unei cetăţi să fie blînzi faţă de proprii concetăţeni sau conaţionali, însă duri şi nemiloşi faţă de străini. El mai propune ca poeţii lipsiţi de seriozitate, care reprezintă o mare pacoste pentru cetate, să fie alungaţi în alte cetăţi (398a5-b1). Dar, mai presus de toate, Socrate le interzice locuitorilor dintr-o astfel de cetate a dreptăţii să-i considere pe toţi oamenii drept fraţi de-ai lor şi să se limiteze la a-şi manifesta sentimentele şi acţiunile prietenoase numai faţă de concetăţenii lor (414d-e). Dintre toate opiniile legate de dreptate şi discutate în prima carte a *Republicii* (opinii în general cunoscute), cea a lui Polemarchos, înţeleasă în mod adecvat, va fi singura păstrată integral în partea constructivă sau pozitivă a lucrării. Reamintim că această opinie

21. Vezi Cicero – *De republica* I, 28. *Cf.* Xenofon – *Memorabilia (Convorbiri memorabile)* IV, 8.11 şi I, 6.5.

susţine că dreptatea reprezintă devotamentul neabătut pentru binele comun şi pretinde ca nimeni să nu păstreze nimic pentru sine, ci doar în folosul cetăţii, adică impune o formă radicală de comunism.

A treia şi ultima opinie discutată în prima carte a *Republicii* este cea susţinută de Thrasymachos. Discuţia cu el reprezintă de departe cea mai dezvoltată secţiune a primei cărţi din dialog, deşi nu este secţiunea centrală. Totuşi, într-un anumit sens, ea formează centrul *Republicii* în totalitatea ei. Dacă am împărţi lucrarea după numele interlocutorilor pe care Socrate îi schimbă pe parcursul dialogului, am avea trei părţi : partea I – Cephalos şi Polemarchos (tatăl şi fiul), partea a II-a – Thrasymachos, partea a III-a – Glaucon şi Adeimantos (cei doi fraţi). Thrasymachos stă singur, la fel ca şi Socrate, însă singurătatea celui dintîi seamănă mai degrabă cu cea a hulitorilor Ciclopi. Pe parcursul întregului dialog Thrasymachos se arată a fi singurul interlocutor care-şi manifestă deschis furia şi se dovedeşte nepoliticos, ba chiar bădăran. Intervenţia sa brutală în conversaţie este comparată de un om aşa de blînd şi bine-crescut cum este Socrate cu cea a unei fiare sălbatice care se repede asupra lui şi a lui Polemarchos, ca şi cum ar vrea să-i sfîşie în bucăţi. Noi am putea spune că Thrasymachos se comportă ca un inamic al dialogului, un ins lipsit de ritm şi de har, a cărui singură armă este forţa brută şi agresivitatea (336b5-6 ; vezi şi 411e1 şi contextul). Era perfect normal şi totodată potrivit ca cea mai brutală definiţie a dreptăţii să fie enunţată de cel mai sălbatic bărbat prezent la discuţie. Thrasymachos susţine că dreptatea înseamnă folosul celui mai tare, că ea serveşte doar unuia dintre cei implicaţi, adică este folositoare doar pentru cel care primeşte, dar şi dăunătoare pentru cel care dă. În concluzie, departe de a fi o artă, dreptatea este o absurditate. De fapt Thrasymachos elogiază nedreptatea. El nu recunoaşte legea şi nici ruşinea, nici în vorbe şi nici în fapte, şi nu roşeşte decît din cauza căldurii. Nu mai este nevoie să spunem că acest personaj este lacom de bani şi dornic de prestigiu. Am putea spune că el reprezintă versiunea oferită de Platon pentru Discursul Nedreptăţii, în opoziţie cu versiunea lui Socrate, care susţine Discursul Dreptăţii, specificînd însă că, dacă în bătălia oratorică din *Norii* lui Aristofan Discursul Nedreptăţii are cîştig de cauză, în *Republica* cel care iese victorios este Discursul Dreptăţii. În cazul în care acceptăm că Polemarchos îl reprezintă pe insul democrat (327c7), iar Cephalos pe oligarh, am putea merge pînă într-acolo încît să susţinem că Thrasymachos reprezintă tiranul, încarnarea Nedreptăţii. Însă, dacă sîntem de acord cu această idee, vom fi nevoiţi să explicăm de ce un tiran, aşa cum pare a fi Thrasymachos, s-ar arăta atît de dornic să facă publice principiile tiraniei şi astfel să-şi educe potenţialii

concurenţi. Mai mult, dacă ne apucăm să comparăm începutul secţiunii ocupate de Thrasymachos cu sfîrşitul acesteia (354a12-13), vom observa că Socrate reuşeşte să-l îmblînzească pe presupusul tiran, lucru pe care filosoful nu-l reuşeşte cu Critias. Însă îmblînzirea este înrudită cu dreptatea (486b10-12), aşadar Socrate reuşeşte să îl facă pe Thrasymachos mai drept, mai cinstit. În acest fel el pune bazele prieteniei sale cu Thrasymachos, o prietenie care nu a fost niciodată precedată de duşmănie (498c9-d1). Platon reuşeşte cu foarte mare uşurinţă să ne facă să-l urîm pe Thrasymachos, întrucît în orice situaţie ar trebui să-i urîm pe oamenii care vorbesc şi se comportă asemeni lui Thrasymachos, să nu le urmăm niciodată exemplul şi să nu acţionăm în nici o situaţie aşa cum ne sfătuiesc cei asemenea lui. Mai există însă şi alte considerente care trebuie luate în seamă. În orice caz, ca să înţelegem *Republica*, dar şi ca să ne urmăm traiul zilnic fără a cădea în greşeală, este foarte important să nu ne purtăm cu Thrasymachos aşa cum se poartă el cu cei din jur. Trebuie să evităm furia, fanatismul şi proasta creştere. Dacă vom analiza fără părtinire indignarea lui Thrasymachos, va trebui să admitem că reacţia sa violentă la discuţia lui Socrate cu Polemarchos este, într-o oarecare măsură, o reacţie de bun simţ. Acea discuţie conduce la afimaţia că nu are nimic de cîştigat cel care face rău altor oameni şi că dreptatea nu face rău niciodată nimănui, cu atît mai puţin celui în cauză. De vreme ce o cetate, ca formă de organizare umană, este o societate care din cînd în cînd trebuie să poarte război, iar războiul nu poate exclude vătămarea oamenilor nevinovaţi (471a-b), condamnarea fără discernămînt a vătămării fiinţelor umane este echivalentă cu condamnarea la dispariţie a fiecărei cetăţi, chiar şi a celei mai drepte cetăţi de pe lume. Adevărul este că Thrasymachos nu rosteşte această obiecţie, dar ea este implicită definiţiei sale şi se dovedeşte a fi doar rezultatul unei opinii care, în esenţa ei, nu numai că nu este deloc barbară, ci este chiar foarte onorabilă.

Cînd, pentru prima dată, Thrasymachos este buimăcit de raţionamentele lui Socrate, Polemarchos se foloseşte de ocazie pentru a-şi exprima cu mai multă vigoare acordul său faţă de opinia lui Socrate. În acest moment, Cleitophon, un partener de-al lui Thrasymachos, la fel cum şi Polemarchos este partenerul lui Socrate (vezi 336b7 şi 340c2), se ridică în apărarea brutalului său camarad. Astfel începe un scurt dialog între Polemarchos şi Cleitophon, dialog care va cuprinde şapte replici. În centrul acestui intermezzo stă o afirmaţie a lui Cleitophon, care susţine că – după spusele lui Thrasymachos – dreptatea constă de fapt în supunerea faţă de conducători. Însă a te supune conducătorilor înseamnă în primul rînd a te supune legilor care au fost emise de aceşti conducători (338d5-e6). Prin urmare, teza susţinută de Thrasymachos este aceea că dreptatea înseamnă supunerea faţă de lege sau că Ideea de dreptate se

identifică fie cu cea de legalitate, fie cu obiceiurile sau legile impuse de cetate. Teza sa reprezintă cea mai clară şi mai naturală definiţie a dreptăţii[22]. Merită să remarcăm faptul că această perspectivă clară asupra dreptăţii nu este nici măcar menţionată în mod explicit, necum analizată pe parcursul *Republicii*. S-ar putea zice că ea constituie de fapt însăşi definiţia cetăţii : nici o cetate nu acceptă ca legile sale să fie puse la îndoială. Căci, chiar dacă cetatea acceptă existenţa unei legi superioare celei după care funcţionează ea, acea lege superioară trebuie interpretată de către o autoritate constituită în mod legal, iar o astfel de autoritate este fie instituită de cetate, fie constituită ca o federaţie în care sînt incluse mai multe cetăţi şi în cadrul căreia dreptul va fi din nou identificat cu legalul. Iar, dacă dreptatea este asimilată legalităţii, atunci sursa dreptăţii este voinţa legiuitorului, a celui care face legea. În oricare cetate legiuitorul este regimul politic : tiranul, oamenii de rînd, oamenii de excepţie etc. Fiecare regim îşi stabileşte legile în propriul său avantaj, adică în aşa fel încît să nu-şi pericliteze propria existenţă şi bunăstare. De aici rezultă că supunerea în faţa legilor sau a dreptăţii (înţeleasă ca justiţie) nu este neapărat în avantajul celor conduşi, adică al celor care nu aparţin clasei conducătoare a cetăţii, ba chiar poate să le dăuneze. Este de presupus că reprezentanţii clasei conducătoare ar putea să elaboreze legi care să funcţioneze spre binele tuturor, atît al conducătorilor, cît şi al supuşilor. Acest bine al tuturor ar fi Binele în sine, deci nu ar mai fi determinat de legiferarea lui sau de supunerea în faţa legii. El ar reprezenta ceea ce este drept prin natura lucrurilor şi ar fi corect, indiferent de ceea ce declară cetatea că este corect, ba chiar mai presus de opinia cetăţii. Aşadar, de vreme ce definiţia cetăţii exclude un bine natural comun tuturor cetăţenilor, rezultă că dreptatea sau supunerea în faţa legilor este avantajoasă pentru cei conduşi, dar în acelaşi timp le dăunează. În ceea ce îi priveşte pe conducători, pentru ei dreptatea nu există, căci ei sînt „suverani". Dreptatea este dăunătoare deoarece nu are ca scop un bine natural, care nu poate fi altul decît binele individual. Judecata necesară pentru a avea grijă de propria bunăstare poartă numele prevedere. Prevederea impune fie ca omul să încalce legea ori de cîte ori este sigur că poate scăpa nepedepsit (iar în această privinţă prevederea are mare nevoie de ajutorul retoricii judiciare), fie ca el să devină tiran, deoarece numai tiranii pot să se îngrijească de binele personal fără să mai aibă grija celorlalţi. Definiţia lui Thrasymachos – cea a „pozitivismului legal" – nu este altceva decît definiţia cetăţii şi ea se autoanulează.

22. *Republica* 359a4 ; *Gorgias* 504d1-3 ; Xenofon – *Memorabilia* IV 4.1, 12, 6.5-6 ; Aristotel – *Etica nicomahică* 1129a32-34.

Dar să mai evaluăm o dată primele două opinii. După opinia lui Cephalos, dreptatea constă în a da, a lăsa sau a înapoia fiecărui om ceea ce i se cuvine sau ceea ce îi aparţine. Însă cea care stabileşte ce îi aparţine unui om este legea. Deci în opinia lui Cephalos, dreptatea este o subcategorie a dreptăţii definite de Thrasymachos. (În termeni aristotelieni, dreptatea particulară, individuală, este inclusă în dreptatea universală.) Prima şi cea de-a treia definiţie a dreptăţii sînt legate una de cealaltă. Legea, care stabileşte ce îi aparţine unui om, poate fi prost elaborată, adică îi poate acorda unui individ oarecare ceva ce nu îi este util. Numai înţelepciunea, care este diferită de lege, poate îndeplini sarcina cerută de dreptate, adică poate să-i ofere fiecărui om ceea ce îi este cu adevărat necesar şi util, ceea ce îi este folositor prin natura lucrurilor. Însă poate fi o astfel de perspectivă asupra dreptăţii compatibilă cu societatea? Această problemă este menţionată în definiţia dată de Polemarchos dreptăţii. Ea nu implică necesitatea legii: dreptatea constă în a-i ajuta pe prieteni, pe concetăţeni, în a te dărui cu totul binelui comun. Este totuşi o astfel de concepţie compatibilă cu preocuparea pentru binele natural al fiecăruia? Partea constructivă a *Republicii* va trebui să arate cum şi dacă pot fi reconciliate aceste două concepţii despre dreptate – dreptatea ca legalitate şi supunerea în faţa legii[23] şi dreptatea ca devotament faţă de cetate. Mai remarcăm în trecere că Polemarchos, care abandonase în cele din urmă definiţia susţinută de tatăl său, se ridică şi el împotriva opiniei lui Tharasymachos. În esenţă, Socrate şi Polemarchos aparţin de-acum aceleiaşi tabere, deoarece amîndoi sînt apărători ai bunăstării colective.

Scurta discuţie dintre Polemarchos şi Cleitophon ne arată că dialogul dintre Socrate şi Thrasymachos, sau cel puţin partea de început a acestuia, are caracterul unei confruntări judiciare. Socrate este avocatul apărării, iar Thrasymachos este cel care îl acuză pe filosof de un anumit delict. Faptul că Thrasymachos, reprezentînd „cealaltă parte", este ascultat cu atenţia corespunzătoare, dovedeşte respectarea unei cerinţe a justiţiei. Cu toţii sîntem atenţi la ceea ce ne spune Socrate despre Thrasymachos. Dar trebuie să ascultăm cu atenţie şi ceea ce crede Thrasymachos despre Socrate. Socrate, care este de părere că Thrasymachos se comportă ca un animal sălbatic, se simte cu totul nevinovat şi se plasează în defensivă. Thrasymachos îl mai întîlnise şi înainte pe filosof. Exasperarea arătată în discuţia de faţă este rezultatul experienţei sale din întîlnirea sau întîlnirile anterioare. El este convins că Socrate se foloseşte de ironie, se comportă cu făţărnicie, pretinzîndu-se ignorant, cînd în realitate ştie

23. Pentru înţelegerea legăturii dintre „lege", şi „binele individului" vezi *Minos* 317d3 şi urm.

foarte bine cum stau lucrurile. Departe de a fi ignorant şi inocent, filosoful îi pare deştept şi viclean şi în plus şi nerecunoscător. Imoralul Thrasymachos este indignat moral, în vreme ce moralul Socrate este sau se pretinde a fi pur şi simplu înspăimîntat. În orice caz, după izbucnirea iniţială a lui Thrasymachos, Socrate îşi cere scuze pentru orice greşeală pe care ar fi comis-o el sau Polemarchos. La rîndul său, Thrasymachos nu se comportă ca un simplu procuror, ca un acuzator, ci ca un ins investit cu cea mai înaltă autoritate. El îi interzice lui Socrate să dea anumite răspunsuri la întrebările pe care el le pune. Într-un anumit moment Thrasymachos îl întreabă pe Socrate: „Ce ai socoti drept să păţeşti?". Pedeapsa pe care o propune Socrate ulterior este de fapt un cîştig, o recompensă pentru el. Ajuns însă aici, Thrasymachos pretinde ca Socrate să-i plătească pentru învăţătura pe care el i-o va da. Cînd Socrate răspunde că nu are bani, Glaucon se aruncă în discuţie şi declară că „noi toţi vom cotiza pentru Socrate". Situaţia seamănă izbitor cu cea în care Socrate se va afla ulterior, în faţa judecăţii atenienilor, atunci cînd va fi acuzat de cetatea Atenei că ar fi dat un „răspuns interzis" de legea cetăţii. Atunci fratele lui Glaucon, Platon, laolaltă cu alţi cetăţeni, s-au pus chezaşi pentru o amendă pe care trebuia s-o plătească filosoful. Thrasymachos se comportă asemenea cetăţii, el seamănă cu cetatea, iar aceasta ar însemna – conform unui raţionament prin deducţie, acceptat atît de Socrate, cît şi de Thrasymachos (350c7-8) – că Thrasymachos este cetatea. Din acest motiv el susţine în continuare o definiţie a dreptăţii conformă cu logica cetăţii şi este furios pe Socrate atunci cînd acesta respinge implicit definiţia dată de cetate. Evident că Thrasymachos nu este cetatea, ci numai caricatura unei cetăţi, o imagine deformată sau mai degrabă un fel de imitaţie a ei. Thrasymachos imită cetatea, se joacă de-a cetatea. Este capabil de aşa ceva întrucît există o legătură comună între el şi societate: fiind un retorician, el se aseamănă cu sofiştii, iar cetatea este sofistul *par excellence* (492a şi urm.; *Gorgias* 465c4-5). Scopurile esenţiale ale retoricii lui Thrasymachos erau: să stîrnească sau să domolească energiile dezlănţuite ale mulţimii, să atace personalitatea unui ins şi să contraatace în cazul unui atac asupra sa, dar şi să joace teatru, componentă necesară a artei sale oratorice[24]. Atunci cînd îşi face apariţia şi intervine în *Republica*, Thrasymachos joacă rolul cetăţii înfuriate. Mai tîrziu, în acelaşi text, se va vedea clar că mînia nu este partea negativă, crudă, a unei cetăţi.

Pe măsură ce conversaţia sa cu Socrate îşi urmează cursul, devine tot mai clar că furia sau asprimea lui Thrasymachos nu este o caracteristică esenţială a făpturii lui, ci este subordonată tehnicii sale retorice. Socrate atrage atenţia

24. *Phaidros* 267c7-d2; Aristotel – *Retorica* 1404a13.

că stăpînitorii, conducătorii cetăţii, cei care instituie legile, gîndindu-se numai la avantajele de care să beneficieze ei înşişi, ar putea să greşească. În acest caz ei vor impune acţiuni care le-ar dăuna lor, dar care ar fi benefice pentru supuşi. În acest caz supuşii ar putea acţiona cinstit, adică s-ar supune legilor, iar supunerea le-ar aduce chiar anumite avantaje. Aşadar dreptatea ar fi un lucru bun. Cu alte cuvinte, după ipoteza emisă de Thrasymachos, bunăstarea supuşilor este total dependentă de erorile conducătorilor. Cînd lui Thrasymachos i se atrage atenţia asupra acestei probleme, el afirmă, după un moment de ezitare (datorat înţelegerii sale mai lente) că, în cazul în care comit greşeli, nici conducătorii nu se dovedesc cu adevărat conducători. Un conducător în adevăratul sens al cuvîntului trebuie să fie infailibil, la fel de infailibil cum ar trebui să fie şi ceilalţi indivizi care posedă cunoştinţe într-un anumit domeniu prin care se autodefinesc, cum ar fi meşteşugarul sau înţeleptul în adevăratul sens al cuvîntului. Sintagma pe care o propune Thrasymachos, de „cunoscător în adevăratul sens al cuvîntului", este transformată cu ajutorul lui Socrate în cea de „artizan în adevăratul sens al cuvîntului", iar Socrate o va folosi cu o remarcabilă măiestrie împotriva lui Thrasymachos. El arată că artizanul în adevăratul sens al cuvîntului nu se dovedeşte interesat de propriul său beneficiu, ci de folosul celor în slujba cărora îşi practică meseria : cizmarul face încălţări pentru alţii şi doar întîmplător pentru sine, medicul prescrie tratamente şi medicamente pacienţilor săi, iar ei beneficiează de ele. De aici rezultă că, dacă arta stăpînirii este asemănătoare unui meşteşug, aşa cum afirmase Thrasymachos, atunci stăpînitorii sînt cei care slujesc celor stăpîniţi, adică îşi conduc cetatea în favoarea supuşilor lor. Artizanul în adevăratul sens al cuvîntului este infailibil, adică îşi face treaba cum se cuvine, şi este preocupat numai de bunăstarea celorlalţi. De aici, Socrate trage concluzia că orice artă sau meserie, înţelese în sensul precis al cuvîntului, sînt forme de dreptate : dreptate pusă în practică şi nu doar sub forma une intenţii, aşa cum este supunerea în faţa legii. „Arta este dreptate" – această propoziţie reflectă afirmaţia socratică conform căreia virtutea este cunoaştere. Ideea care reiese din discuţia lui Socrate cu Thrasymachos trimite la concluzia că o cetate a dreptăţii va fi o formă de asociere în care fiecare individ va fi un artizan în sensul precis al cuvîntului. O cetate de meşteşugari sau artizani, cu bărbaţi şi femei, în care fiecare locuitor va avea o singură profesie pe care o va face bine şi cu dăruire deplină, fără să-i pese de propriul său cîştig, ci doar de folosul celorlalţi sau de folosul comun. Această concluzie sintetizează întreaga doctrină prezentată în *Republica*. Cetatea construită în decursul dialogului ca model ipotetic de perfecţiune se bazează pe principiul „fiecare om cu meseria sa" sau „fiecare să-şi vadă de treaba lui". Soldaţii din această cetate sînt „artizanii"

libertăţii (395c), filosofii din ea sînt „artizanii" cumpătării, dreptăţii şi virtuţii poporului (500d) ; există şi un „artizan" al cerurilor, astronomul (530a). Pînă şi Zeul este prezentat în chip de artizan : el este infailibilul creator al Ideilor eterne (507c, 597). Întrucît cetăţenia în cetatea dreptăţii este dată de calificarea într-o profesie sau alta, iar esenţa acelei meserii sau arte se află în suflet şi nu în trup, deosebirea dintre cele două sexe îşi pierde din importanţă. Cu alte cuvinte, se instituie egalitatea între cele două sexe (452c-455a ; vezi şi 452a). Cetatea perfectă este formată prin asocierea unor artizani. Ea nu este o asociere între inşi bine crescuţi care „îşi văd de treaba lor", în sensul că duc cu toţii o viaţă retrasă, izolaţi în spaţiul lor privat (496d6), şi nici o asociere a întemeietorilor cetăţii.

Thrasymachos ar fi putut evita înfrîngerea dacă ar fi abordat problemele din perspectiva bunului simţ, după care conducătorii sînt, fără îndoială, pasibili de a greşi (340c1-5), sau dacă ar fi spus că toate legile sînt create de conducători exclusiv în interesul lor personal, care nu întotdeauna se dovedeşte a fi unul real. Însă, de vreme ce el este cetatea sau mai degrabă joacă rolul cetăţii, alegerea unei soluţii care să i se dovedească fatală era inevitabilă. Dacă omul drept trebuie să rămînă în limitele legalităţii, dacă nu poate exista nici o scăpare în faţa legii şi a conducătorilor, atunci conducătorii sînt obligaţi să fie infailibili. Ei nu au voie să greşească, căci, dacă legile sînt dăunătoare supuşilor lor, ele ar trebui să fie cel puţin benefice pentru cei care stăpînesc. În caz contrar legea nu are de ce să fie respectată. De aici vedem că şi demnitatea legilor se datorează unei arte, iar acea artă ar putea chiar să facă legile inutile, aşa cum o arată şi faptul că – după spusele lui Thrasymachos – legiuitorul poate fi un tiran, un individ care, conform definiţiei general acceptate, conduce fără legi, dar şi faptul că o astfel de dominaţie absolută este stăpînirea exercitată prin intermediul artelor (*Omul politic* 293a6-c4). Nu legea, ci arta este producătoare de dreptate. Arta ia locul legii. Însă vremea în care Thrasymachos putea să joace rolul cetăţii a apus. De vreme ce noi ştim despre el că nu este un aristocrat, un om nobil, sîntem îndreptăţiţi să bănuim că a făcut această alegere fatală deoarece îşi urmărea propriul cîştig. Thrasymachos era un vestit profesor de retorică. Astfel el este, poate accidental, singurul om care apare în dialogul *Republica* şi profesează o artă. Arta persuasiunii este necesară pentru a-i convinge pe stăpînitori (şi în special grupurile de stăpînitori) de avantajul pe care îl deţin, cel puţin de ochii lumii. Chiar şi conducătorii trebuie să apeleze la arta persuasiunii, pentru a-i convinge pe supuşii lor că legile instituite pentru a sluji exclusiv stăpînirii sînt de fapt create în beneficiul supuşilor. Însăşi arta retorică a lui Thrasymachos rezistă şi apoi cedează din pricina opiniei că prevederea are o importanţă capitală în arta conducerii. Cea

mai clară expresie a acestei opinii constă în afirmaţia că stăpînitorul care face greşeli nu este deloc un stăpînitor. Lauda adusă de Thrasymachos artei sale este în propriul său folos.

Dacă o artă sau un meşteşug (al căror scop definitoriu este să-i servească pe ceilalţi) se dovedeşte a fi dreaptă şi dacă Thrasymachos este singurul artizan prezent, înseamnă că Socrate i-a administrat lui Thrasymachos o înfrîngere răsunătoare. În sinea lui însă trebuie să recunoască că, împotriva voinţei sale şi fără a fi conştient de acest lucru, Thrasymachos este totuşi cel mai drept om dintre toţi cei prezenţi la discuţie. Să analizăm cu mai multă atenţie înfrîngerea sa. S-ar putea spune că ea a fost pricinuită nu de convingătoarea combatere a ideilor sale, nici de vreo afirmaţie neglijentă pe care ar fi scăpat-o în focul discuţiei, ci de conflictul dintre cerinţele artei sale şi lipsa de consideraţie cu care tratează dreptatea, căci există un adevăr în afirmaţia că arta este dreptate. Împotriva acestei teze s-ar putea susţine – şi de fapt Thrasymachos chiar susţine – că Socrate ajunge la o concluzie simplistă : aceea că nici un stăpînitor sau vreun alt artizan nu s-ar gîndi niciodată la propriul său cîştig. Dacă vorbim despre artizani în adevăratul sens al cuvîntului, trebuie să avem în vedere cîştigul pe care aceştia îl aşteaptă de la munca lor. Acest lucru este adevărat în măsura în care considerăm că un medic în momentul în care devine preocupat de ceea ce este de obicei numit onorariu nu mai practică arta medicinei, ci arta de a obţine profit sau de a face bani. Însă, din pricină că tot ce este valabil pentru medic este în acest caz valabil şi pentru cizmar sau pentru orice alt fel de meseriaş, ne-am vedea nevoiţi să spunem că singura artă universală, cea care însoţeşte toate artele şi meşteşugurile, o artă a tuturor artelor, este de fapt arta de a obţine profit. În consecinţă ne vedem obligaţi să acceptăm că pentru un artizan (pentru cel care dă) este util să-i servească pe ceilalţi sau să fie drept faţă de ei şi de arta profesată numai prin faptul că în acest fel practică şi arta de a obţine profit. Astfel, nici un om nu se comportă corect numai de dragul dreptăţii, nimănui nu-i place dreptatea în sine. Pe căi diferite, Socrate şi Polemarchos se străduiesc inutil să găsească arta care să fie şi dreptate. Între timp noi am aflat că arta în sine este dreaptă, că dreptatea nu este o artă sau o profesie ca şi celelalte, ci o caracteristică a tuturor artelor. Însă singura artă care le caracterizează pe toate celelalte este arta de a obţine profit. De fapt, atunci cînd vorbim despre un artizan corect sau cinstit, ne referim mai puţin la felul în care îşi exercită profesia şi mai mult la compensaţia pe care o cere pentru produsul muncii sale. Cu toate acestea, spre deosebire de celelalte arte şi profesii, este cert că arta de a obţine venituri nu este una caracterizată prin dreptate sau corectitudine, căci mulţi dintre oameni care au arătat cea mai mare pricepere în această artă nu au fost oameni drepţi. Rezultă de aici că

artele care sînt drepte în esenţa lor sînt puse în cele din urmă în slujba unei arte care nu e caracterizată prin dreptate. Opinia lui Thrasymachos, conform căreia binele personal reprezintă valoarea supremă, iese aici învingătoare.

Cel mai zdrobitor argument împotriva lui Socrate este oferit de artele care au drept scop exploatarea nemiloasă şi sistematică a supuşilor de către conducătorii lor. Un astfel de exemplu este oferit de păstorit, un exemplu ales cu înţelepciune de către Thrasymachos pentru a demola argumentaţia lui Socrate, mai ales că regii sau alţi stăpînitori, orice nume ar purta ei, au fost comparaţi cu păstorii încă din cele mai vechi timpuri. Păstorul este cu siguranţă interesat de bunăstarea turmei sale, pentru că în acest fel oile le pot oferi oamenilor cotlete de miel de cea mai bună calitate, proaspete şi zemoase. Dacă nu ne lăsăm prostiţi de imaginea înduioşătoare a păstorului care caută vreun miel pierdut sau îi hrăneşte cu mîna lui pe mieii bolnavi, vom remarca faptul că, la urma urmei, păstorii sînt preocupaţi numai de bunăstarea proprietarilor turmelor şi de propriul lor cîştig (343b). Cu toate acestea – şi în acest moment triumful lui Thrasymachos pare să se transforme într-o înfrîngere definitivă – există o deosebire evidentă între proprietari şi păstori : cele mai bune cotlete de miel sînt pentru proprietari, nu pentru păstori, cu excepţia cazului în care păstorul este necinstit. Acum, în ceea ce priveşte raportul dintre stăpînitor şi stăpîniţi, poziţia lui Thrasymachos sau a oricărui om de genul său este exact cea a păstorului. El este nevoit să se gîndească şi la turmă, dar şi la proprietarul ei : Thrasymachos poate să obţină beneficii din exercitarea profesiei sale, adică din ajutorul pe care îl oferă stăpînitorilor – indiferent dacă aceştia sînt tirani, oameni de rînd sau oameni cu cele mai bune intenţii. Însă beneficiile sale apar numai dacă el le este loial stăpînilor, dacă îşi face treaba bine şi spre folosul acestora, şi îşi respectă partea sa din angajament, deci dacă este drept şi cinstit cu cei cărora le slujeşte. Împotriva propriei sale afirmaţii, el este nevoit să recunoască utilitatea dreptăţii, nu numai pentru cei care beneficiază de ea (în special pentru stăpînitori), ci şi pentru cei care o practică, adică – în acest caz – pentru el însuşi. Ceea ce este valabil pentru cei care îi ajută pe conducători este valabil şi pentru conducătorii înşişi şi de fapt pentru toate fiinţele umane care au nevoie de ajutorul altora ca să-şi realizeze intenţiile, oricît de necinstite ar fi acestea – îi includem aici şi pe tirani sau pe răufăcători. Nici o formă de asociere nu poate dura dacă în sînul ei nu domneşte dreptatea (351c7-d3). De aici, ajungem să admitem că dreptatea ar putea fi doar un mijloc, chiar unul indispensabil, pentru înfăptuirea nedreptăţii, pentru a tunde şi mînca oaia. Dreptatea constă în a-ţi ajuta prietenii şi a-ţi vătăma duşmanii. Binele comun al întregii cetăţi nu se deosebeşte în mod fundamental de binele comun al unei bande de jefuitori. Arta tuturor artelor nu este arta de a obţine

profit, ci arta războiului. În ceea ce priveşte arta profesată de Thrasymachos, nici măcar el nu o poate considera drept acea artă a artelor şi nici pe el nu se poate vedea în chip de stăpînitor, fie tiranic ori netiranic (344c7-8). Totuşi, se dovedeşte că această repunere în drepturi a opiniei lui Polemarchos a fost favorizată de Thrasymachos : binele comun derivă din binele personal, prin intermediul dreptei cumpăniri. Principiul afirmat de Thrasymachos nu s-a dovedit a fi eronat, doar logica sa este greşită.

Ca răspuns la raţionamentul lui Thrasymachos, bazat pe exemplul cu păstorul, Socrate recurge din nou la noţiunea de „artă (sau profesie) în adevăratul sens al cuvîntului". Filosoful nu mai pomeneşte acum nimic despre infailibilitatea artei, dar aminteşte şi mai stăruitor decît o făcuse înainte (341d5) despre faptul că artele propriu-zise îi aduc beneficii artizanului numai prin practicarea de către acesta a artei de a obţine profit, pe care o numeşte acum arta simbriaşului sau a mercenariatului. Respingînd afirmaţia lui Thrasymachos, conform căreia stăpînitorilor le face plăcere să stăpînească, el susţine că, dacă Thrasymachos ar avea dreptate, atunci stăpînitorii nu ar mai pretinde să fie plătiţi pentru munca lor. Însă ei pretind acest lucru, pentru că, în opinia lor, a-i conduce pe oameni înseamnă a face o muncă : a te interesa de binele altor oameni. Orice om cu simţ practic ar prefera să beneficieze de pe urma altora şi nu să-i facă pe alţii să beneficieze de pe urma sa, iar el să fie astfel dezavantajat (346e9, 347d2-8). Pînă în acest moment Socrate, prietenul dreptăţii, dădea impresia că ar susţine ideea renunţării la binele personal, inclusiv la cîştigul propriu, în favoarea binelui colectiv. Însă acum se pare că el adoptă principiul susţinut de Thrasymachos : nimănui nu-i face plăcere să-i ajute pe alţii sau să se comporte corect, dacă nu obţine nici un avantaj. Dreptatea în sine este dăunătoare. Să ne reamintim acum şi de faptul că Socrate n-a spus niciodată că dreptatea constă în a ajuta orice om, indiferent dacă el ne este prieten sau duşman sau dacă este un om bun sau rău. În acest caz diferenţa dintre Thrasymachos şi Socrate este următoarea : în opinia lui Thrasymachos, dreptatea este un rău de care nu avem nevoie, pe cînd Socrate susţine că dreptatea este un rău de care avem nevoie. Această concluzie şocantă nu este contrazisă în nici un caz cu destulă tărie de schimbul de replici dintre Socrate şi Glaucon, care are loc în acest punct al discuţiei. De fapt ceea ce îi spune Socrate lui Glaucon sugerează o astfel de concluzie însă în acelaşi timp o şi contrazice. În consecinţă, imediat după aceea, Socrate este nevoit să dovedească că dreptatea este bună. El o dovedeşte folosindu-se de trei raţionamente, pe care le adresează lui Thrasymachos, dar care sînt departe de a fi convingătoare. Ele păcătuiesc prin procedura pe care o urmează, procedură propusă de Socrate, acceptată de Glaucon şi impusă lui Thrasymachos. În loc „să numere

şi să măsoare", ei ar fi trebuit să discute pornind de la premisele asupra cărora sînt de acord cu toţii, în special de la premisa că, în cazul în care ceva este similar cu X, atunci acel ceva este X (348a7-b7, 350c7-8, 350d4-5, 476c6-7). Aceasta fără a mai aminti că, atunci cînd combate afirmaţia lui Thrasymachos, după care nimănui nu-i face plăcere să stăpînească, Socrate lasă unele lucruri nelămurite (347b8-e2). Singurul argument diferit, de o anumită complexitate (351a6-7), este de fapt argumentul central, care stabileşte că nici o societate, oricît de nedreaptă ar fi, nu-şi poate păstra integritatea dacă în rîndul membrilor ei nu domneşte dreptatea. În momentul în care Socrate reuşeşte să-şi încheie demonstraţia asupra foloaselor dreptăţii, el afirmă cu sinceritate că demonstraţia sa este cu totul nepotrivită : el a dovedit că dreptatea este un lucru bun fără a şti ce este de fapt dreptatea. Din cîte se pare, afirmaţia lui Socrate dovedeşte că cele trei definiţii ale dreptăţii, propuse succesiv de Cephalos, Polemarchos şi Thrasymachos, au fost respinse fără ca filosoful să fi probat sau măcar să fi propus vreo altă opinie. Cu toate acestea, combaterea celor trei perspective şi aprecierile emise asupra lor arată cu claritate dacă nu ce este dreptatea, cel puţin care este problema dreptăţii. S-a dovedit că dreptatea este arta care pe de o parte îi atribuie fiecărui cetăţean ceea ce îi este util sufletului său, iar pe de altă parte determină binele comun al întregii cetăţi. De aici, încercarea lui Socrate de a dovedi că dreptatea este folositoare, fără a fi stabilit mai înainte ce este dreptatea, nu mai pare cu totul absurdă, deoarece discuţia a stabilit deja că dreptatea este unul din cele două lucruri menţionate anterior. Dacă am fi siguri că binele comun este identic sau cel puţin în armonie cu binele fiecărui individ, atunci n-ar mai fi nici o problemă. Deoarece nu putem fi încă siguri că această armonie există, nu putem spune cu certitudine nici că dreptatea este bună sau folositoare. Tocmai această tensiune existentă în ideea de dreptate ne face să ne întrebăm dacă dreptatea este utilă sau vătămătoare sau ce trebuie să luăm în considerare în primul rînd : binele comun, al cetăţii, sau binele individual.

Cînd Thrasymachos începe să vorbească, el se comportă exact ca în descrierea precisă pe care i-o făcuse Socrate : precum o fiară dezlănţuită. La sfîrşitul primei cărţi a *Republicii* el este deja îmblînzit. Socrate este cel care l-a îmblînzit, iar acţiunea cărţii constă în această minunată victorie a filosofului. În acelaşi timp, acţiunea respectivă se dovedeşte a fi şi o înfrîngere ruşinoasă a lui Socrate în poziţia sa de apărător al dreptăţii. Aproape că nu mai e cazul să spunem că Socrate n-a reuşit cu nici un chip să-l convingă pe Thrasymachos de foloasele dreptăţii. Acest fapt contribuie mult la explicarea îmblînzirii lui Thrasymachos : deşi forţa sa argumentativă este slabă, principiul susţinut de el iese victorios. Este de presupus că Thrasymachos s-a simţit în întregime

consolat de faptul că, pe ansamblu, argumentaţia lui Socrate s-a arătat inferioară celei susţinute de el, deşi trebuie să fi fost impresionat atît de isteţimea cu care Socrate şi-a susţinut în mod constant ideea, abordînd o logică eronată, cît şi de sinceritatea superioară cu care a recunoscut la sfîrşitul discuţiei carenţele argumentelor sale. Toate acestea ne arată însă că Socrate a reuşit să-şi exercite definitiv influenţa asupra lui Thrasymachos. Din acest moment Thrasymachos nu va mai încerca să explice nimic şi nici măcar nu se va mai număra printre vorbitori. Pe de altă parte, prin faptul că va sta nenumărate ore fără a fi băgat în seamă, fără să mănînce sau să bea, ca să nu mai vorbim şi de satisfacerea propriei sale vanităţi (344d1), el se dovedeşte a fi un ascultător supus, un subordonat al lui Socrate. Încă de la început el consideră că arta sa este o unealtă a stăpînitorilor şi de aceea se consideră şi pe sine tot o unealtă. Arta sa constă de fapt în a-i satisface pe stăpînitori şi în special a împlini aşteptările mulţimilor cîrmuitoare. Afirmaţiile sale sincere, în care el joacă rolul cetăţii, îl arată ca pe un om dornic şi capabil să slujească cu folos cetatea. Încetul cu încetul, Thrasymachos ajunge să priceapă că a satisface aşteptările gloatei politice nu e acelaşi lucru cu a satisface aşteptările grupului strîns în casa lui Polemarchos, fiindcă majoritatea vorbitorilor din acest grup se dovedesc a fi de partea lui Socrate[25]. Thrasymachos se arată mai deschis şi mult mai uşor de stăpînit decît Polos din *Gorgias*, dar mai puţin îndrăzneţ şi mai reţinut decît Callicles, cauza fiind, fără îndoială, aceea că Thrasymachos nu este cetăţean al Atenei[26]. Este ciudat că, dintr-un anumit moment, evită să fie identificat cu teza pe care a avansat-o. Din cauza acestei reţineri, discuţia dintre el şi Socrate este, într-un anumit sens, o simplă glumă (349a6-b[1]). Putem spune că, pe parcursul dialogului dintre Socrate şi Thrasymachos, dreptatea este tratată într-un mod zeflemist şi deci nedrept. Lucrul acesta nu trebuie să ne surprindă, deoarece Thrasymachos, spre deosebire de personajele din *Eutyphron* şi *Laches* (ca să dăm un exemplu concret), nu ia în serios virtutea pusă în discuţie. El ia în serios doar arta pe care o profesează. Cînd ne gîndim la aceste probleme, nu trebuie să uităm nici un moment figura retorică folosită de Socrate atunci cînd îl descrie pe Thrasymachos. Putem interpreta cu uşurinţă discuţia filosofului cu Thrasymachos din perspectiva descrierii amintite. Puternicul efect al acesteia ilustrează fermecător virtuţile dialogului narativ.

Ceea ce îndrăzneşte Socrate în secţiunea afectată conversaţiei cu Thrasymachos ar fi de neîngăduit, dacă el nu ar fi făcut aceasta cu scopul de

25. 337d10, 345a1-2. *Cf.* 350e6, 351c6, 351d7, 352b4, 354a10-11 cu *Gorgias* 462d5.
26. *Cf.* 348e5-349a2 cu *Gorgias* 474c4-d2, 482d7-e5 şi 487a7-b1.

a provoca reacţia înflăcărată a lui Glaucon, reacţie pe care filosoful o descrie ca fiind cu totul surprinzătoare. Conform prezentării ce i se face, Glaucon, care este răspunzător pentru rămînerea lui Socrate în Pireu (şi, să nu uităm, şi de venirea în acest oraş), este responsabil şi pentru mare parte din *Republica*, adică pentru elaborarea teoretică a celei mai bune cetăţi posibile. O dată cu intervenţia lui Glaucon, care este urmată imediat de cea a fratelui său, Adeimantos, discuţia îşi schimbă caracterul în mod radical. Ea devine cu totul ateniană. Spre deosebire de cei trei non-atenieni cu care Socrate discutase în prima parte a dialogului, Glaucon şi Adeimantos dovedesc o aleasă educaţie. Ei ar îndeplini într-o foarte mare măsură condiţiile pe care ar trebui să le îndeplinească participanţii la o discuţie pe teme nobile, după modelul propus de Aristotel în *Etica* sa. Prin natura lor, cei doi fraţi aparţin unei forme de organizare politică mai nobilă decît cea susţinută de interlocutorii din prima parte, care aparţin unor regimuri oligarhice, democratice şi, respectiv, tiranice. Cei doi aparţin, în cel mai rău caz, unei timocraţii, regimul politic devotat onoarei. Fiind un ins inteligent şi un iubitor al dreptăţii, Glaucon este cu totul nemulţumit de modul artificial în care Socrate combate afirmaţia lui Thrasymachos, aceea că nedreptatea este de preferat dreptăţii sau că dreptatea, judecată în sine, este ceva rău, chiar dacă un rău necesar. El crede că Socrate n-a făcut altceva decît să-l ameţească pe Thrasymachos. Curajos şi inteligent, respingînd pînă şi ideea unei dreptăţi calculate, care să pună în balanţă avantajele şi dezavantajele rezultate, Glaucon vrea să-l audă pe Socrate lăudînd dreptatea ca pe o valoare în sine, fără a lua în considerare consecinţele sau scopurile acesteia. De aceea, deşi Socrate este responsabil pentru alegerea ca temă de conversaţie, cel care a impus maniera în care această temă să fie tratată nu este altul decît Glaucon. Pentru a putea auzi un elogiu consistent la adresa dreptăţii, Glaucon se lansează într-o critică aspră la adresa acesteia. Critica sa ar putea servi chiar drept model pentru un elogiu. Tînărul este evident nemulţumit nu numai de modul în care Socrate l-a combătut pe Thrasymachos, ci şi de declaraţia lui Thrasymachos legată de condiţia nedreptăţii. El n-ar fi fost în stare să-l întreacă pe Thrasymachos dacă n-ar fi fost pe de-a-ntregul familiar cu concepţia propusă de personaj. Concepţia respectivă nu este caracteristică numai celui care a rostit-o, ci este susţinută de „cei mulţi", de „alte zeci de mii". Glaucon crede în dreptate şi acest fapt îi dă dreptul să atace dreptatea într-o manieră mult mai puternică. De altfel, un om nedrept nu s-ar porni să critice dreptatea, ci ar prefera ca oamenii din jurul său să se lase prostiţi în continuare de credinţa în ea, astfel încît ei să intre sub puterea lui. Pe de altă parte, un om drept n-ar ataca niciodată dreptatea decît cu scopul de a determina un elogiu la adresa ei. În ceea ce priveşte critica adusă

dreptăţii de către Thrasymachos, nemulţumirea lui Glaucon este justificată. Thrasymachos a pornit de la lege şi de la cetate ca principii deja constituite. El le-a luat de-a gata, aşa cum erau, rămînînd astfel limitat la simpla „opinie" despre lucruri, fără a se întoarce la „natura" lucrurilor. Acest fapt se datorează interesului pentru profesia sa, pentru arta retoricii, şi de aici pentru arta în sine. Atunci cînd dezvoltă teoria lui Thrasymachos despre „artă în adevăratul sens al cuvîntului", Socrate vorbeşte despre autonomia artei, a oricărei arte în opoziţie cu lipsa de autonomie a lucrurilor de care se ocupă artele, iar aici Thrasymachos îl aprobă întru totul. Spre exemplu, filosoful pune în opoziţie perfecţiunea artei medicinei cu caracterul imperfect al corpului omenesc şi mai spune că arta medicinei depinde de trupul omului aşa cum vederea depinde de ochi. Dezvoltînd o idee a lui Thrasymachos, Socrate aproape că opune caracterul perfect al artelor imperfecţiunilor naturii (*cf.* 341c4-342d7 cu 373d1-2, 405a şi urm. şi cu *Protagoras* 321c-e). Pe de altă parte, atunci cînd elogiază nedreptatea, Glaucon se întoarce la concepţia asupra naturii ca perfecţiune. Dar de unde ştie el ce este dreptatea şi, prin urmare, ce este nedreptatea? El se bazează pe presupunerea că ar putea să afle ce este dreptatea pornind de la întrebarea asupra felului în care a apărut Ideea de dreptate. Acel „ceva" specific, natura dreptăţii, este acelaşi lucru cu intrarea ei în fiinţă, cu originea ei. Însă originea dreptăţii se dovedeşte a fi în folosul celui nedrept şi spre suferinţa celui nedreptăţit. Dificultatea ar putea fi depăşită spunînd că, prin natura lucrurilor, toţi oamenii sînt interesaţi numai de propriul lor cîştig şi nu le pasă deloc de binele celorlalţi, în sensul că nu au nici o reţinere să-i vatăme pe semenii lor, dacă acest lucru le-ar aduce vreun profit, de orice fel. Deoarece toţi oamenii acţionează conform naturii lor, atunci cînd sînt luaţi împreună provoacă o situaţie care devine insuportabilă pentru cei mai mulţi dintre ei. Majoritatea, reprezentată de cei slabi, ajunge la concluzia că tuturor le-ar fi mult mai bine dacă ar cădea de acord să nu-şi mai facă rău unul altuia. În acest fel ei încep să creeze şi să instituie legi şi astfel îşi face apariţia dreptatea. Vorbitorul remarcă însă că ceea ce este valabil pentru majoritatea oamenilor nu este valabil şi pentru el, care este „om cu adevărat", căci el poate să se descurce singur şi este mai avantajat în cazul în care nu se supune legilor sau convenţiilor sociale. De fapt, atunci cînd se supun legilor şi nedreptăţii, chiar şi ceilalţi oameni se împotrivesc propriei lor firi. Ei se supun numai de teama consecinţelor dăunătoare provocate de nedreptate, consecinţe care determină identificarea nedreptăţii. În acest caz ajungem la concluzia că omul nedrept va duce cea mai fericită viaţă, cu condiţia ca necinstea lui să rămînă cu totul necunoscută, iar el să-şi păstreze nepătat renumele de om absolut corect, pe cînd omul absolut cinstit va trăi o viaţă din cele mai

nefericite, dacă cinstea şi corectitudinea sa vor rămîne complet necunoscute (De aici rezultă că Thrasymachos nu este un ins cu totul nedrept.) În consecinţă, de vreme ce singura răsplată a dreptăţii este numai dreptatea însăşi, după cum speră Glaucon, el îi cere în schimb lui Socrate să-i dovedească faptul că viaţa dusă de un om drept, care în cele din urmă moare în cea mai adîncă mizerie şi dezonoare, este mai bună decît cea a unui om nedrept, dar care în schimb trăieşte şi moare copleşit de fericire şi de glorie.

În consecinţă, Glaucon este de acord cu Thrasymachos asupra supoziţiei că dreptatea înseamnă legalitate, însă clarifică această idee : dreptatea înseamnă respectarea egalităţii stabilite pe cale legală, care înlocuieşte astfel contradictoria inegalitate naturală. Astfel el neagă ideea că dreptatea ar fi în avantajul celui mai puternic. În opinia lui, dreptatea reprezintă avantajul celui mai slab[27]. Cînd a avansat ipoteza dreptăţii ca avantaj al celui mai puternic, Thrasymachos nu se gîndea la insul mai puternic prin natura sa (el nu este interesat de natură, ci de artă), ci la cel efectiv mai puternic. El ştie că oamenii care, prin natura lor, sînt slabi se pot asocia într-un grup în cadrul căruia să devină mai puternici decît individul puternic prin natura sa (*Gorgias* 488c-e). Ca o concluzie, am putea spune că opinia lui Thrasymachos conţine mai mult adevăr, mai multă seriozitate şi mai mult pragmatism decît cea a lui Glaucon. Acelaşi lucru este valabil şi pentru cea mai importantă deosebire dintre cei doi. Glaucon nu crede că există vreun om cu totul cinstit, pe cînd Thrasymachos nu are nici cea mai mică îndoială că există mulţi oameni drepţi, pe care el îi dispreţuieşte, şi pe drept cuvînt, fiindcă sînt prostănaci. Glaucon este interesat de dreptatea veritabilă, pe cînd Thrasymachos se mulţumeşte cu o atitudine deschisă, sinceră. Glaucon scotoceşte în sufletele oamenilor şi, dacă cineva este de părere că nu poţi ghici ce se ascunde în sufletele altor oameni, ne vom limita la a spune că Glaucon îşi analizează propriul său suflet şi descoperă acolo nedreptatea luptîndu-se aprig împotriva bunei sale creşteri (vezi 619b7-d1). Glaucon caută un om care să fie cu adevărat drept. Pentru a ajunge la el sau mai degrabă pentru a dovedi că nimeni nu este cu adevărat drept, el este nevoit să se folosească de o poveste închipuită, pornind de la un mit (359d5-8). De fapt, este obligat să presupună că imposibilul este posibil. Pentru a înţelege legătura dintre omul cu adevărat drept („omul dreptăţii"), şi omul cu adevărat şi cu totul nedrept („omul nedreptăţii"), Glaucon este nevoit să devină un artizan „al imitaţiei" (361d4-6), să prezinte drept posibil ceea ce, prin natura lucrurilor, este imposibil. El consideră că toate acestea sînt necesare pentru a-i oferi lui Socrate un model pe care filosoful să-l folosească într-un

27. 347d8-e2 ; vezi şi înţelegerea lui Adeimantos cu Thrasymachos (367c2-5).

elogiu adus dreptăţii ca opţiune valoroasă prin ea însăşi. Acum înţelegem care este diferenţa majoră dintre Glaucon şi Thrasymachos. În discuţia cu Thrasymachos problema a fost într-o oarecare măsură estompată, o dată cu apariţia sugestiei că între dreptate şi artă există o înrudire oarecare. Glaucon scoate în evidenţă diferenţa amintită atunci cînd compară „omul nedreptăţii", individul nedrept, cu artizanul perfect, cel care în arta sau profesia lui distinge cu claritate între posibil şi imposibil. În acelaşi timp, „omul dreptăţii", omul cu adevărat drept, îl vede ca pe un om obişnuit, care nu are altă calitate în afară de dreptate. Glaucon merge pînă acolo încît citează cîteva versuri din Eschil, în care omul drept şi evlavios este prezentat ca un ins şiret, cu o imaginaţie prolifică atunci cînd e vorba să-l descrie pe „omul nedreptăţii"[28]. Probabil s-a gîndit că reformularea găsită de el ar face ideea mai pe măsura spiritului lui Eschil, luptătorul de la Maraton. Omul absolut drept al lui Glaucon este rupt şi de artă, şi de natură. El este, sub toate aspectele, un produs al imaginaţiei.

Glaucon şi Thrasymachos se păstrează de acord asupra ideii că între binele individului şi binele colectiv există un conflict insolubil. Hobbes, pornind de la premise asemănătoare, ajunge la o concluzie cu totul diferită. Hobbes neagă faptul că orice bine sau orice lucru folositor de care ar beneficia un individ poate fi în acelaşi timp şi un lucru rău, care să-l vatăme în absenţa societăţii, a păcii sau a binelui comun. Spre deosebire de Thrasymachos, Glaucon face trimitere la această idee (358e4-5), dar el se referă şi la diferenţa fundamentală dintre cei mulţi, care sînt slabi de la natură, şi cei puţini, care sînt puternici de la natură, diferenţă negată de Hobbes. În acest fel Glaucon se alătură din nou lui Thrasymachos şi ideii că o viaţă bine trăită este reprezentată de modul de viaţă tiranic, de exploatarea – mai mult sau mai puţin făţişă – a societăţii sau a legilor ei, exclusiv în interesul propriei persoane, adică pentru singurul folos natural. Hobbes s-a străduit să combată acest Discurs Nedrept pe baza egalităţii naturale[29]. La rîndul său, Socrate încearcă acelaşi lucru, pornind de la ideea inegalităţii naturale. Exact inegalitatea naturală, corect înţeleasă, este cea care furnizează argumentele pentru combaterea traiul de tip tiranic. De altfel Hobbes nu reuşeşte să explice convingător distincţia dintre tiran şi rege. În ceea ce priveşte concepţia pe care Glaucon ne-o prezintă în opoziţie implicită cu cea a lui Thrasymachos, ea nu poate să nu ne amintească de cea a lui Kant, mai precis de descrierea emoţionantă pe care filosoful german o face omului simplu, cel care nu are nici o altă calitate în afară de bunăvoinţă, singurul

---

28. 360e7-361a1 ; 361b2-6, c3 ; 362a8-b1, b7-8 ; Eschil – *Cei şapte contra Tebei* 590-610.
29. *Leviathan*, cap. 15 (p. 94, ediţia Blackwell's Political texts).

lucru înzestrat cu valoare absolută. Afirmaţia care deschide *Fundamentele metafizicii moralei* arată cu claritate că moralitatea, aşa cum o înţelege Kant, este mai apropiată de dreptate decît de orice altă virtute. În sensul dat de Kant, moralitatea este la fel de separată de artă şi de natură cum este şi dreptatea în concepţia lui Glaucon: legile morale nu sînt legi naturale sau reguli profesionale. De altfel, prezentarea concepţiei lui Glaucon, în *Republica*, anticipează filosofia morală kantiană. Ceea ce urmăreşte să definească Glaucon este totuşi mai clar exprimat prin termenul de „onoare" decît prin cel de „bunăvoinţă". Cînd semnatarii Declaraţiei de Independenţă afirmă „ne angajăm reciproc unul faţă de altul cu Vieţile noastre, cu Destinele noastre şi cu sfînta noastră Onoare", ei vor să spună că sînt decişi să renunţe la vieţile şi la destinele lor, dar să-şi păstreze onoarea, căci onoarea străluceşte şi mai puternic atunci cînd în numele ei sînt sacrificate orice alte valori, inclusiv viaţa, obiectul primului drept natural menţionat în Declaraţia de Independenţă. Cu toate că onoarea sau dreptatea presupun existenţa vieţii şi ambele sînt menite să slujească vieţii, ca valoare în sine ele sînt totuşi superioare vieţii[30]. Acesta este paradoxul aparent asupra căruia ne atrage atenţia Glaucon atunci cînd descrie un om cu adevărat drept, „omul dreptăţii". În cadrul *Republicii* această idee se întrezăreşte în momentul folosirii noţiunii de „artă în adevăratul sens al cuvîntului", adică atunci cînd se afirmă diferenţierea între arta în sine şi cîştigul artizanului, dar şi implicita desconsiderare a naturii.

Cererea adresată de Glaucon lui Socrate este puternic susţinută şi de Adeimantos, fratele celui dintîi. Din discursul lui Adeimantos reiese clar că opinia lui Glaucon - după care dreptatea trebuie să aibă o valoare în sine - este una cu totul neobişnuită, căci degradarea dreptăţii este un fenomen la fel de vechi ca şi rasa umană. Învinuirile pe care Glaucon le aduce dreptăţii se transformă pe nesimţite în elogii la adresa acesteia. Tot Adeimantos remarcă faptul că Glaucon a omis cel mai important argument. Discursul celui de-al doilea frate este mai puţin o critică a dreptăţii, cît o critică a elogiilor banale, ba chiar universal folosite, la adresa acestei virtuţi, elogii în care dreptatea este lăudată exclusiv pentru consecinţele pe care le provoacă, ceea ce ar dovedi că, în sine, dreptatea este considerată dăunătoare. În opinia lui Adeimantos, Glaucon nu a insistat suficient asupra recursului la zei ca argument în favoarea dreptăţii, prin laudele aduse acestora de oamenii obişnuiţi, dar şi de poeţi. În general ideea că dreptatea este bună se justifică prin raportarea la planul divin, căci ea este răsplătită de zei, pe cînd nedreptatea este dăunătoare, deoarece zeii o pedepsesc. În consecinţă, Adeimantos cere ca laudele autentice aduse

30. Cicero - *De finibus* III, 20-22.

dreptăţii să excludă ideea pedepsei şi răsplăţii divine, un astfel de elogiu ar impune cu certitudine alungarea poeţilor. Mai există şi un alt gen de discurs despre dreptate şi nedreptate, practicat atît de oamenii obişnuiţi, cît şi de poeţi. Cumpătarea şi dreptatea sînt elogiate de toţi oamenii ca virtuţi nobile, însă dificile şi trudnice, adică nobile prin convenţie şi neplăcute, deci vătămătoare, prin natura lor. De aceea Adeimantos pretinde ca elogiul autentic adus dreptăţii să o prezinte ca pe ceva plăcut în sine şi uşor de dus la capăt (364a2-4, c6-d3 ; vezi 357b5-8 şi 358a). Din această a doua categorie de discursuri, cele mai ciudate i se par totuşi acelea care afirmă că zeii trimit nenorociri asupra multor oameni buni şi fericire multor oameni răi, aşadar că zeii sînt responsabili pentru caracterul dificil al dreptăţii şi pentru uşurinţa cu care se realizează nedreptatea. Din acest motiv Adeimantos pretinde ca elogiul nefalsificat adus dreptăţii să excludă nu numai pedepsele şi recompensele divine, ci şi intervenţia zeilor asupra oamenilor, iar dacă ideea că zeii nu acţionează asupra oamenilor – deşi sînt conştienţi de existenţa lor – se va dovedi greu de susţinut, atunci acest elogiu să elimine şi posibilitatea cunoaşterii de către zei a problemelor umane. În orice caz, elogiul universal adus dreptăţii în zilele noastre furnizează cel mai puternic îndemn la nedreptate doar în cazul în care nedreptatea reuşeşte să fie luată drept opusul său. De aceea nici nedreptatea nu este un lucru uşor. Într-un anumit fel, este la fel de greu să fii nedrept sau să fii drept urmînd vechea concepţie asupra dreptăţii. Nedreptatea nu este posibilă fără ajutorul unei arte, al artei retoricii, însă ea oferă singura cale de realizare a fericirii (*cf.* 365c7-d6 cu 364a2-4). Tocmai datorită vechilor convingeri, susţinute de toţi (sau aproape toţi) oamenii, argumentele care favorizează nedreptatea sînt atît de puternice încît nu există decît două categorii de fiinţe umane care se comportă corect din propria lor voinţă : cei care, graţie naturii lor divine, s-ar simţi dezgustaţi dacă s-ar comporta incorect, şi cei care au dobîndit suficiente cunoştinţe şi de aceea se abţin să acţioneze nedrept. Nici un om aparţinînd acestor două categorii nu se va înfuria pe cei nedrepţi, deşi cei din prima categorie vor fi dezgustaţi la ideea că şi ei ar putea să se comporte astfel (366c3-d3).

Discursurile celor doi fraţi sînt definitorii pentru caracterul lor. Glaucon se caracterizează mai degrabă prin bărbăţie şi impetuozitate şi mai puţin prin cumpătare şi calm, pe cînd cu Adeimantos (adică „cel fără de teamă") lucrurile stau exact invers. În consecinţă, Glaucon consideră că farmecul dreptăţii constă exact în dificultăţile pe care le presupune, pe cînd Adeimantos vede mai degrabă caracterul plăcut şi uşor, precum şi eliberarea de mînie, pe care le oferă aceasta. În concepţia lui Glaucon, omul drept este absolut corect, el nu are nici o altă calitate în afară de virtutea dreptăţii şi nu excelează în nici o artă anume. El nu aminteşte nici măcar pe departe de figura filosofului. Spre deosebire de acest model, Adeimantos consideră că omul drept trebuie să fie

un om învăţat. Adeimantos este mai reţinut decît Glaucon. În discursul său, Glaucon foloseşte citate din poeţi, pe cînd în discursul lui Adeimantos nu vom găsi decît o punere sub acuzare a poeziei. Pentru a afla ce este dreptatea, Socrate va trebui să-i reunească pe cel curajos şi pe cel cumpătat, adică să împletească sugestiile tipice pentru Glaucon laolaltă cu cele tipice pentru Adeimantos. Filosoful izbuteşte acest lucru în măsura în care deosebirile dintre cei doi fraţi sînt mai mici decît asemănările care duc la un acord. Glaucon şi Adeimantos sînt de acord în ceea ce priveşte pretenţia ca Socrate să aducă laude dreptăţii ca valoare în sine, care să merite să fie practicată, să fie plăcută sau chiar suficientă în sine pentru a face un om cu totul fericit în mijlocul a ceea ce se consideră de obicei a fi cea mai profundă mizerie. Ridicînd o astfel de pretenţie, ei stabilesc un standard după care elogiul adus de Socrate dreptăţii trebuie judecat. În acest fel ne obligă să cercetăm dacă în *Republica* Socrate a dovedit că dreptatea are caracteristicile menţionate sau în ce măsură aceste caracteristici există.

Socrate se declară incapabil să apere ideea de dreptate în faţa atacului celor doi fraţi (368b4-7, 362d7-9), însă nu încape nici o îndoială că în realitate el dă o replică dintre cele mai detaliate. Nouă nu ne mai rămîne altceva de făcut decît să arătăm de ce filosoful n-a putut să se conformeze pe deplin cererii lui Glaucon. Pentru a înţelege tehnica sa, trebuie să ne reamintim de situaţia la care s-a ajuns în finalul primei cărţi a *Republicii*. În acea secţiune, dreptatea era definită drept arta de a-i oferi fiecăruia ceea ce îi este necesar sufletului său, dar şi drept arta de a determina şi de a realiza binele comun al tuturor oamenilor. În această accepţiune, dreptatea nu este de găsit în nici o cetate. Din acest motiv se simte nevoia de a întemeia o altă cetate, în care dreptatea să se poată impune după felul în care a fost definită. Problema apare atunci cînd trebuie să decidem dacă a acorda fiecărui om ceea ce îi este util este echivalent cu binele comun sau cel puţin dacă cele două aspecte sînt compatibile. Această problemă ar dispărea dacă binele comun ar fi identic cu binele particular al fiecărui individ, iar acest lucru s-ar putea realiza dacă între cetate şi individ nu ar exista nici o deosebire de esenţă, ci numai una cantitativă, sau dacă între cetate şi individ ar fi o legătură foarte strînsă. Presupunînd existenţa unei astfel de legături, Socrate se apucă mai întîi să facă unele analize asupra dreptăţii în cetate şi în special asupra apariţiei cetăţii, acţiune însoţită inevitabil de apariţia dreptăţii şi a nedreptăţii în cetate. Mai exact, Socrate se opreşte la studierea modului de apariţie a cetăţii ca formă de organizare rezultată din asocierea unor indivizi pre-politici, adică aflaţi într-o etapă anterioară organizării sociale. S-ar putea spune că acest demers i-a fost impus filosofului de către Glaucon. Glaucon este cel care a identificat acel „ceva" care constituie esenţa dreptăţii, adică apariţia acesteia, intrarea ei în existenţă. Dreptatea pare

a fi fost precedată de apariţia contractului şi a legii, deci şi de apariţia cetăţii. La rîndul ei, apariţia cetăţii pare să fi precedat de existenţa indivizilor luaţi separat, fiecare dintre ei fiind preocupat de propriul său cîştig. Faptul că şi Socrate porneşte în demersul său constructiv de la individul interesat de propriul său bine se vede cu claritate şi se explică prin rezultatul la care s-a ajuns la sfîrşitul primei cărţi.

În ciuda acestui fapt, se pune întrebarea de ce Socrate se arată interesat de modul în care ia fiinţă dreptatea şi de ce nu se mulţumeşte să pătrundă esenţa, acel „ceva" care reprezintă Ideea de dreptate, fiindcă nu încape nici o îndoială că filosoful – spre deosebire de Glaucon – nu face greşeala de a identifica esenţa unui lucru cu apariţia acestuia. Dacă Socrate ar fi analizat Ideea de dreptate, ar fi scăpat de multe dificultăţi. Ideea de dreptate este cu certitudine aceeaşi, indiferent dacă la ea participă o cetate sau un singur individ sau dacă acel individ ori cetatea sa nu sînt părtaşi la această Idee, la fel cum Ideea de egalitate este aceeaşi în orice situaţie, fie că vorbim despre două pietre sau despre doi munţi care sînt egali. Atunci cînd studiază celelalte virtuţi, în celelalte dialoguri, filosoful nici măcar nu se gîndeşte să cerceteze modul de apariţie al fiinţelor sau creaţiilor părtaşe la acele virtuţi. Socrate porneşte de la „dreptatea cetăţii" în loc să plece de la „dreptatea individului" numai pentru că prima sare în ochi mult mai repede decît cea de-a doua. Însă, de vreme ce cetatea este înzestrată şi cu alte virtuţi, cum ar fi curajul, cumpătarea, dar şi înţelepciunea, cărora le sînt dedicate alte dialoguri, ar fi trebuit să-şi înceapă analizele asupra acestor virtuţi pornind de la ele ca virtuţi ale cetăţii, nu ale indivizilor. Să fie acesta motivul pentru care analizele sale din *Eutyphron*, *Laches*, *Charmides* etc. nu duc la un rezultat concret? Tehnica de argumentaţie urmată de Socrate în *Republica* ar putea fi explicată şi astfel : există o anumită legătură, destul de strînsă, între dreptate şi cetate. Deşi Ideea de dreptate există cu certitudine, poate că Ideea de cetate nu există. Asta deoarece nu există Idei ale „totalităţii". Ideile eterne şi imuabile se deosebesc categoric de lucrurile individuale, cele care apar pe lume, devin şi pier, şi care sînt ceea ce sînt în virtutea faptului că sînt părtaşe la Ideea de care sînt legate. Asta înseamnă că lucrurile individuale conţin ceva ce nu ţine de Idei, un „ceva" care le determină apartenenţa la sfera devenirii (deosebită de cea a fiinţei) şi care, în plus, le determină să fie părtaşe ale Ideilor fără a fi ele însele Idei. Există posibilitatea ca cetatea să aparţină atît de mult sferei devenirii încît să nu existe Ideea de cetate. Aristotel scrie că Platon recunoştea existenţa Ideilor numai în cazul creaţiilor naturii[31]. Poate că Platon nu considera cetatea drept

31. *Metafizica* 991b6-7, 1070a18-20.

o creaţie a naturii. Totuşi, cetatea ar putea părea o creaţie naturală, din moment ce există o asemănare puternică între cetate şi făptura umană. Cert este că, susţinînd o astfel de asemănare, Socrate contrazice teza lui Glaucon, despre care s-ar zice că încearcă să definească cetatea ca pe un lucru care a apărut împotriva naturii. Pe de altă parte, atunci cînd accentuează atît de mult apariţia cetăţii, Socrate ne obligă să punem întrebarea pe care am şi pus-o.

Cetatea nu ia fiinţă asemenea unei creaţii naturale. Ea este întemeiată de Socrate, împreună cu Glaucon şi cu Adeimantos (369a5-6, c9-10). Dar, spre deosebire de toate celelalte cetăţi cunoscute, aceasta va fi conformă cu natura lucrurilor. Mai înainte de a-şi concentra atenţia asupra întemeierii cetăţii, Glaucon şi Adeimantos luaseră apărarea nedreptăţii. În momentul în care încep să joace rolul de întemeietori ai unei cetăţi, ei trec de partea dreptăţii. O astfel de schimbare radicală, de fapt o transfigurare, nu se datorează faptului că Socrate i-ar fi sedus sau amăgit în vreun fel şi nici nu constituie o convertire autentică. A fi de partea nedreptăţii înseamnă a elogia şi a prefera un mod de viaţă tiranic, a trăi ca un tiran, dedicîndu-te numai sporirii puterii personale şi a renumelui propriu. Însă renumele unui tiran care îşi exploatează cetatea şi se foloseşte de truda altora pare meschin în comparaţie cu renumele celui care pune temelia unei cetăţi, cel care, numai de dragul gloriei personale, se simte nevoit să se pornească la întemeierea unei cetăţi perfecte sau se simte obligat să se pună cu totul în slujba acesteia. „Logica" nedreptăţii îl conduce pe răufăcătorul mărunt, prin intermediul tiranului, la poziţia întemeietorului sortit nemuririi. Colaborarea lui Glaucon şi Adeimantos cu Socrate în procesul de întemeiere a cetăţii perfecte reaminteşte de tînărul tiran despre care Platon vorbeşte în dialogul *Legile* (709e6-710b3 ; vezi şi *Republica* 487a), cel care, nefiind înzestrat cu spiritul dreptăţii, colaborează cu legiuitorul înţelept.

Întemeierea unei cetăţi se desfăşoară în trei faze : întemeierea cetăţii sănătoase, numite „cetatea porcilor", întemeierea unei cetăţi purificate, de tipul „cetăţii taberei înarmate", şi – în fine – întemeierea Cetăţii Frumuseţii, adică a cetăţii conduse de filosofi.

La originea cetăţii se află nevoile umane, căci fiecare făptură umană, fie ea dreaptă sau nedreaptă, are nevoie de foarte multe lucruri şi, cel puţin din acest motiv, are nevoie de alte fiinţe asemenea. Pornind de la interesul personal al fiecărui om, ajungem la necesitatea unei cetăţi şi totodată a binelui comun ca o condiţie pentru binele personal al fiecărui individ (369c7, 370a3-4). Identificînd într-o oarecare măsură problema dreptăţii cu problema cetăţii şi legînd apariţia cetăţii de nevoile umane, Socrate arată că este imposibil să elogiezi dreptatea fără a urmări rolul sau consecinţele acesteia. Caracteristica fundamentală nu este dorinţa de a avea mai mult decît ceilalţi, aşa cum

susţinea Glaucon, ci dorinţa de a avea asigurate cele necesare traiului. Dorinţa de a avea mai mult este pe planul al doilea. O cetate viabilă satisface în mod adecvat nevoile primare, cele ale trupului. Ele nu pot fi însă satisfăcute în mod adecvat decît dacă fiecare cetăţean se străduieşte să-şi cîştige cele necesare traiului, profesînd numai una dintre artele sau profesiile necesare în cadrul cetăţii, în conformitate cu natura lucrurilor, căci oamenii se deosebesc unii de alţii prin natura lor, prin felul în care sînt făcuţi. Oameni diferiţi sînt înzestraţi cu capacităţi diferite şi au ţeluri diferite, iar natura lucrurilor ce se cer făcute impune această „specializare". Dacă fiecare om exercită numai o profesie sau se dedică numai unei arte, concepţiile contradictorii ale lui Glaucon şi Adeimantos asupra omului drept sînt reconciliate : omul drept este un om simplu, care săvîrşeşte un singur lucru, potrivit înzestrării sale (397e). Ca urmare a acestui fapt, fiecare va munci aproape exclusiv pentru ceilalţi, în acelaşi timp însă şi ceilalţi vor munci pentru el. Toţi vor negocia între ei produsele muncii lor, ca produse ce le aparţin. Va exista şi proprietate privată, căci, muncind în folosul celorlalţi, fiecare va munci de fapt şi pentru propriul său cîştig. De vreme ce fiecare va practica acea artă pentru care este cel mai bine înzestrat prin natura sa, toţi vor simţi că munca le va fi mai puţin împovărătoare. O cetate viabilă şi sănătoasă este o cetate fericită, căci nu cunoaşte nici sărăcia, nici obligaţia, nu are nici guvern şi nici războaie şi nimeni nu mănîncă animale. Într-o cetate fericită fiecare locuitor al ei este fericit. Ea nu are nevoie de o formă de guvernare pentru că există o armonie perfectă între munca pe care o face fiecare şi răsplata pe care o primeşte ; nimeni nu încalcă domeniul sau specializarea celuilalt. Conducerea cetăţii nu-şi are rostul deoarece fiecare cetăţean îşi alege arta sau profesia pentru care are cea mai mare înzestrare. Fiecare se orientează spre meseria sa, la fel cum raţa se duce spre iaz, căci în acea cetate există o armonie perfectă între preferinţe şi înzestrare. O la fel de bună armonie există şi între ceea ce este util individului – alegerea artei sau meşteşugului pentru care, prin natura sa, este cel mai pregătit – şi ceea ce este util cetăţii. Natura aranjează lucrurile în aşa fel încît nu există nici un surplus de fierari sau vreo lipsă de cizmari. O cetate viabilă ca aceasta este fericită pentru că este dreaptă şi este dreaptă pentru că este fericită. Este dreaptă fără ca vreunul din cetăţenii săi să fie interesat de dreptate, fiindcă dreptatea provine din natura cetăţii. Cetatea imaginată aici este în întregime naturală. Ea nu are foarte mare nevoie de medicină, deoarece într-o cetate sănătoasă nici trupurile oamenilor nu sînt atît de bolnăvicioase cum se presupune în timpul conversaţiei cu Thrasymachos (341e4-6, 373d1-3). Într-o cetate sănătoasă dreptatea este independentă de necesitatea sacrificiului personal ; ea este plăcută şi uşor de urmat. Acest fapt se întîmplă şi din cauză că nimeni nu este

nevoit să se intereseze de asigurarea binelui colectiv şi nici să-şi dedice toate eforturile pentru realizarea lui. Singura restricţie care ar putea semăna cu preocuparea pentru binele comunităţii – limitarea numărului naşterilor în funcţie de mijloacele cetăţenilor (372b8-c1) – va fi urmată de fiecare cetăţean, deoarece toţi se vor gîndi de fapt la bunăstarea personală. O astfel de cetate satisface cerinţele impuse de Adeimantos şi se mulează într-o oarecare măsură şi după firea acestuia[32]. Este cetatea lui Adeimantos. Însă pentru fratele său această construcţie este cu totul inacceptabilă, pentru că nu satisface pofta de lux a lui Glaucon, şi cu atît mai puţin pe cea de carne (să nu uităm că el n-a primit nici cina promisă). Însă, dacă i-am crede spusele, am fi în pericol să-l subestimăm grav. Bineînţeles că Glaucon nu minte, însă nici nu este pe deplin conştient de motivele care îl fac să se revolte împotriva acestei cetăţi fericite şi sănătoase. S-ar putea spune că, într-un anumit sens, avem de-a face cu o cetate a dreptăţii, însă cu siguranţă ei îi lipseşte virtutea sau perfecţiunea (*cf.* 372b7-8 cu 607a4), căci dreptatea care o caracterizează nu este de fapt o virtute. O trăsătură definitorie a lui Glaucon este aceea că nu poate face deosebirea între nevoia de a lua masa şi nevoia de virtute. (El este şi singurul care numeşte această cetate „cetatea porcilor". Nici din acest punct de vedere Glaucon nu prea ştie ce vrea să spună. În realitate, în cetatea sănătoasă nu există porci – *cf.* 370d-e cu 373c.) Fără efort, fără trudă sau fără reprimarea răului ascuns în fiecare om, virtutea este imposibilă. În cetatea aceasta răul doar dormitează. Despre moarte se aminteşte numai atunci cînd începe deja trecerea de la cetatea sănătoasă la o nouă fază (372d). Deoarece într-o astfel de cetate virtutea este imposibil de realizat, cetatea însăşi nu poate exista. Cetatea sănătoasă sau orice altă formă de organizare socială de tip anarhic ar fi posibilă numai dacă oamenii şi-ar păstra inocenţa, însă inocenţa este lucrul cel mai uşor de pierdut. Oameni pot fi drepţi numai cu ajutorul cunoaşterii. Realizarea proprie nu este neapărat în concordanţă cu spiritul de grup.

Cetatea sănătoasă este numită de Socrate „adevărata cetate" sau, pur şi simplu, „cetatea" (372e6-7, 374a5, 433a2-6). Ea este cetatea *par excellence*, din mai multe motive, unul dintre acestea fiind acela că evidenţiază trăsătura fundamentală a celei mai bune cetăţi posibile. Atunci cînd Socrate vorbeşte despre nevoile primare, cele care îi fac pe oameni să se asocieze, el menţionează hrana, adăpostul şi îmbrăcămintea, dar nu pomeneşte nimic despre procreaţie. Filosoful vorbeşte numai despre acele nevoi naturale care sînt satisfăcute prin

32. Analizaţi replica cea mai lungă a lui Adeimantos în acest context (371c5-d3: nevoia de neguţători), împreună cu replica lui Socrate (e5-6: „Dar mai sînt şi alţi oameni, cred..").

intermediul artelor, deosebindu-le astfel de nevoile naturale satisfăcute pe cale naturală. El face abstracţie de procreaţie pentru a putea înţelege cetatea ca o asociere a unor artizani sau pentru a crea o potrivire cît mai mare între cetate şi arte. Cetatea şi artele sînt dependente una de celelalte. În această privinţă Socrate susţine acelaşi lucru ca şi textul biblic, căci şi în Biblie se consideră că atît cetatea, cît şi artele au aceeaşi origine[33]. În orice caz, sîntem nevoiţi să reconsiderăm caracterul natural al acestui tip de cetate. În descrierea cetăţii sănătoase se pune pe seama naturii o grijă faţă de oameni care merge mult mai departe decît tot ce a oferit vreodată natura oamenilor. O astfel de grijă nu poate fi pusă decît pe seama zeilor. Nu este deci de mirare că locuitorii acestei cetăţi înalţă imnuri de slavă la adresa acestora. Cu atît mai remarcabilă este tăcerea pe care o păstrează Socrate şi Adeimantos în ceea ce priveşte eficienţa acţiunii divine în cetatea sănătoasă.

Înainte ca cetatea purificată să-şi poată face apariţia – sau, mai degrabă, să poată fi constituită – cetatea sănătoasă trebuie să decadă. Decăderea ei este provocată de creşterea nevoii pentru lucruri netrebuincioase, adică de dorinţa după lucruri care nu sînt necesare bunăstării trupului. În acest mod îşi face apariţia cetatea luxului sau cetatea febrilă, caracterizată prin strădania de a aduna cît mai multă avere. Probabil, într-o astfel de cetate indivizii nu vor mai exercita acea singură artă sau profesie pentru care este potrivit fiecare prin firea sa, ci vor practica orice artă sau meserie, pentru care au sau nu vocaţie, ba chiar încercînd combinaţii ale unor arte şi meserii care se presupune că ar aduce maximum de profit. Putem presupune că nu va mai exista o concordanţă între serviciile oferite şi răsplata acestora, motiv pentru care vor apărea nemulţumiri şi conflicte. În consecinţă, va fi nevoie de o conducere a cetăţii, prin intermediul căreia să fie reinstaurată dreptatea, adică va apărea nevoia de ceva care lipsea cu totul din cetatea sănătoasă : educaţia, cel puţin educaţia necesară conducătorilor, şi în special educaţia în spiritul dreptăţii. Din acest moment, dreptatea nu mai funcţionează în mod natural. Acest fapt se reflectă şi în dialog : în vreme ce, atunci cînd descriau cetatea sănătoasă, Socrate şi interlocutorii săi erau simpli spectatori ai devenirii cetăţii, acum ei sînt obligaţi să se transforme în întemeietori, în inşi răspunzători pentru eficacitatea dreptăţii (*cf.* 374e6-9 cu 369c9-10 şi 378e7-379a1). Tot acum apare şi nevoia de teritoriu suplimentar şi astfel intervine şi necesitatea războiului, a unui război de agresiune. Rămînînd fidel principiului „fiecare om cu arta (sau profesia) sa", Socrate cere ca armata să fie formată din oameni care să nu aibă nici o altă meserie în afară de cea a războiului. Acest lucru creează impresia

33. *Cf.* şi Sofocle – *Antigona* 332 şi urm. cu 786 şi urm.

că arta războiului sau a apărării cetății este cu mult superioară oricărei alte arte. Pînă în acest moment se părea că toate artele sau profesiile aveau aceeași importanță și că singura artă universală sau singura artă asociată tuturor celorlalte era arta de a obține un profit (342a-c, 346c). Abia acum avem o primă imagine a adevăratei ordini care guvernează artele, o ordine ierarhică, în care există o artă universală, cea mai înaltă dintre arte, care le dirijează pe toate celelalte. Ea nu poate fi profesată de nici un alt artizan, cu excepția practicanților acestei arte supreme. Ea nu poate fi practicată mai ales de cei care s-au specializat în arta de a obține venituri. Arta artelor, arta supremă, se dovedește a fi filosofia. Deocamdată însă nu ni se spune decît că războinicul trebuie să aibă o fire asemănătoare cu cea a acelui animal filosofic care este cîinele. Pe de o parte, războinicii trebuie să fie dinamici, să se dovedească energici și nemiloși, iar, pe de altă parte, să se arate blînzi și grijulii. Diferența aceasta de comportament provine din faptul că ei trebuie să aibă o repulsie înnăscută față de străini și o simpatie înnăscută pentru concetățenii lor. Oamenii înzestrați cu astfel de trăsături neobișnuite au nevoie, în plus, și de o educație de un anumit gen. Pentru a face față sarcinii ce le este încredințată, ei trebuie să fie instruiți în arta războiului și în arta de a asigura paza unei cetăți. Însă pe Socrate nu acest gen de educație îl preocupă cel mai mult. El reamintește că meșteșugul paznicului s-a dovedit a fi identic cu cel al hoțului și cere ca în educația paznicilor să se urmărească ca nu cumva aceștia să practice hoția sau alte activități de acest gen, decît - eventual - împotriva unui dușman din afara cetății. Prin natura lor, războinicii trebuie să fie cei mai buni luptători, căci ei vor fi singurii cetățeni care poartă arme și care știu să le folosească. Inevitabil, războinicii vor fi și singurii deținători ai puterii politice. Pe lîngă acest fapt, din cauză că vîrsta inocenței a trecut, răul va stăpîni atît asupra cetății, cît și asupra războinicilor. Din acest motiv, luptătorilor care apără și păzesc cetatea le este necesară, mai mult decît oricărui alt cetățean, o educație în spiritul virtuții civice. Și acest fapt se reflectă în dialogul propriu-zis. Glaucon a fost cel care s-a revoltat împotriva cetății sănătoase, iar revolta lui s-a născut din dorința de lux, de „a avea mai mult", din nevoia de a simți fiorii războiului și ai distrugerii (vezi 471b6-c1). Socrate îi impune acum să accepte separarea deplină a meseriei armelor de orice lux și cîștig (374a3) : spiritul luxului și cel al cîștigului sînt înlocuite de spiritul disciplinei și cel al respectului față de sine. Din acest punct de vedere, educația lui Glaucon face parte din educația în spiritul cumpătării, o constantă a întregii conversații desfășurate pe parcursul *Republicii*.

Educarea războinicilor în spiritul virtuții civice este reprezentată de „educația armonioasă", prin poezie și muzică. Nu orice gen de poezie este potrivită pentru a face din oameni buni cetățeni, în general, și cu atît mai puțin

pentru a da naştere la războinici buni. În consecinţă, muzica şi poezia care nu determină însuşirea de către oameni a virtuţilor amintite trebuie să fie izgonite din cetate. Plăcerea specifică pe care o permite poezia poate fi tolerată numai atunci cînd ea duce la apariţia spiritului nobil şi la crearea unui caracter nobil. Severitatea acestei cerinţe este cu totul pe placul lui Adeimantos, cel care devine acum interlocutorul lui Socrate. Însă chiar şi Socrate consideră această cerinţă drept una temporară, iar întreaga discuţie începe să capete caracterul unui mit[34]. Locul central este ocupat de educaţia religioasă. Credinţa în zei impune ca în cetate să fie povestite numai acele mituri care se dovedesc acceptabile, şi nu cele povestite de marii poeţi. Pentru a arăta poveştile despre zei ce pot fi admise, Socrate impune două legi, legate de ceea ce Adeimantos numeşte „teologie". Pentru o înţelegere adecvată a acestei teologii, trebuie să avem în vedere contextul operei. Teologia este menită să servească drept model pentru poveştile mincinoase care sînt spuse copiilor mici (377c7-d1 şi a). După cum ştim, poveştile mincinoase sînt necesare nu numai copiilor mici, ci şi cetăţenilor maturi ai cetăţii fericite, însă probabil ar fi mai bine dacă acest tip de mituri s-ar impune de la o vîrstă cît mai fragedă. În cetatea porcilor nu era nevoie de asemenea istorii mincinoase. Poate că din acest motiv Socrate o numise „cetatea adevărată", cea a sincerităţii. În orice caz, conversaţia despre teologie, desfăşurată între Socrate şi Adeimantos, se deplasează pe nesimţite de la necesitatea minciunilor nobile legate de zei la necesitatea cunoaşterii adevărului despre zei. Cei doi interlocutori pornesc de la premisa implicită că zeii există sau, mai precis, că undeva sălăşluieşte un zeu şi că ei ştiu ce este un zeu. Problema poate fi ilustrată printr-un exemplu. Socrate îl întreabă pe Adeimantos dacă un zeu ar minţi sau ar trebui să născocească imagini mincinoase din pricina necunoaşterii lucrurilor străvechi, iar Adeimantos îi răspunde că aşa ceva este ridicol (382d6-8). Însă de ce Adeimantos crede că acest lucru este ridicol? Oare pentru că zeii trebuie să-şi cunoască foarte bine propriile lor probleme, aşa cum sugerează Timaios (*Timaios*, 40d3-41a5)? Este adevărat că Timaios face deosebirea între zeii vizibili, cei despre care ştim că plutesc deasupra lumii noastre, şi zeii care se manifestă la distanţe foarte mari, adică între zeii cosmici şi cei din Olimp. O astfel de distincţie nu există nicăieri în teologia din *Republica*, unde sînt identificaţi doar zeii olimpieni. Însă acest fapt dovedeşte fie caracterul „mitic" al teologiei din *Republica*, fie gravitatea întrebării „ce este un zeu?" şi mai ales neputinţa de a-i găsi un răspuns. Am putea găsi o explicaţie la răspunsul lui Socrate luînd în considerare alte afirmaţii ale filosofului, însă ele nu ne ajută să înţelegem răspunsul lui Adeimantos şi,

34. 376d9, 387b3-4, 388e2-4, 389a7, 390a5, 396c10, 397d6-e2, 398a8.

prin urmare, nu ne putem da seama cît de profund este acordul la care ajung Socrate şi Adeimantos. Cu siguranţă, ei cad de acord asupra faptului că zeii sînt făpturi supraumane şi că sînt înzestraţi cu o generozitate şi o perfecţiune supraumane (381c1-3). Chiar teza primei legi teologice este aceea că zeul este bun. De aici rezultă că zeul nu este cauza tuturor lucrurilor, ci numai a celor bune, ceea ce este acelaşi lucru cu a spune că zeul este drept. Prima lege a teologiei atribuie zeului noţiunea de dreptate din conversaţia cu Polemarchos, după care dreptatea constă în a-ţi ajuta prietenii, adică pe oamenii cu judecată, şi a nu face rău nimănui[35]. Singura dificultate evidentă apare în cazul celei de-a doua legi teologice, care susţine lipsa de prefăcătorie a zeului şi care este, într-o oarecare măsură, un simplu corolar al primei legi. A doua lege are două implicaţii: 1) zeul nu-şi schimbă înfăţişările sau forma (*eidos* sau *idea*), deci el nu ia înfăţişări diverse şi nici nu suferă modificări ale formei; 2) zeii nu înşală şi nici nu mint pe nimeni. Spre deosebire de cazul primei legi, Adeimantos nu deduce imediat necesitatea celei de-a doua, iar acest lucru este valabil în special pentru cea de-a doua implicaţie (380a7, 381e11, 382a3). Este evident că Ademinatos nu vede ce îl poate împiedica să susţină simultan că zeii sînt buni şi că ei mint: zeii sînt înzestraţi cu toate virtuţile, deci şi cu cea a dreptăţii, iar dreptatea îţi cere uneori să minţi. Aşa cum o dovedeşte Socrate, mai întîi în acest context şi apoi puţin mai tîrziu[36], stăpînitorii sînt nevoiţi să mintă spre binele supuşilor lor, iar dacă zeii sînt drepţi sau stăpînitori, este normal ca şi ei să mintă. Opoziţia lui Adeimantos este deci provocată de interesul său pentru dreptate, ca virtute diferită de dragostea pentru adevăr (382a4-10) sau de filosofie. El respinge dogma ce afirmă lipsa de prefăcătorie a zeilor, deoarece - spre deosebire de fratele său - este mult mai dispus să recunoască faptul că dreptatea este înrudită cu cunoaşterea sau cu arta decît că esenţa ei constă în sinceritate. Opoziţia pe care o manifestă nu este cu totul în armonie cu implicaţiile lungului său discurs, rostit cam pe la începutul cărţii a doua[37]. Lucrul acesta nu ne surprinde: Adeimantos mai are încă multe de învăţat. La urma urmei, nu ştie încă ce este dreptatea. Ulterior, pe parcursul dialogului, Socrate sugerează că dreptatea este o virtute specifică oamenilor (392a3-c3), poate din cauză că ea îşi are rădăcinile în neputinţa fiinţei umane de a trăi independent de ceilalţi, motiv pentru care este determinată să dea naştere cetăţii (369b5-7). În consecinţă omul este, în esenţa sa, o fiinţă

---

35. 382d11-e3. Polemarchos şi Adeimantos apar împreună: 327c1. Vezi şi 449b1-7.
36. 382c6 şi urm., 389b2-d6. Vezi propoziţia condiţională, parţial versificată, de la 389b2-4.
37. Esenţa acestei dificultăţi apare la 366c7, după felul în care judecăm ipoteza că zeii înşişi trebuie să aibă naturi divine.

„erotică”, pe cînd zeii sînt autonomi, independenţi, nefiind legaţi de *eros*. S-ar părea aşadar că dreptatea şi *eros*-ul au aceeaşi origine.

În concepţia lui Socrate, educaţia războinicilor înseamnă educarea tuturor virtuţilor. În finalităţile acestui tip de educaţie se recunosc cu uşurinţă spiritul religios, curajul, modestia şi dreptatea, iar înţelepciunea este înlocuită de onestitate şi de respingerea plăcerii de a rîde. Discuţia asupra modului în care războinicii ar putea fi educaţi în spiritul dreptăţii este amînată, pe motiv că interlocutorii încă nu ştiu ce este dreptatea[38]. Acest motiv pare a fi fals, fiindcă interlocutorilor nu le-ar fi uşor să definească nici celelalte virtuţi amintite. Vom desluşi care este adevăratul motiv al acestei amînări dacă vom fi atenţi la faptul că, pe măsură ce conversaţia se orientează spre tema armoniei propriu-zise, melodiosul şi erotizatul Glaucon, care îşi face din nou apariţia, rîzînd, va intra în conversaţie, luînd încă o dată locul fratelui său (398c7, e1 ; 402e2). În general, Glaucon este interlocutorul lui Socrate ori de cîte ori se discută teme importante. Într-o conversaţie cu acest tînăr, Socrate afirmă clar scopul ultim al educaţiei războinicilor. El se dovedeşte a fi *eros*-ul, iubirea de frumos sau iubirea pentru lucrurile nobile. Acest gen de *eros* este asociat în special curajului şi, mai mult decît orice, cumpătării sau decenţei[39]. În sens restrîns, s-ar putea spune că dreptatea îşi are originea în cumpătare sau în îmbinarea armonioasă între cumpătare şi curaj. Astfel, Socrate face izbitor de clar diferenţierea dintre bandele de jefuitori şi cetatea fericită : aceste două tipuri de societăţi se deosebesc în principal prin faptul că partea înarmată şi stăpînitoare a cetăţii fericite este animată de *eros*, de iubirea pentru tot ce este frumos şi armonios. Deosebirea aceasta nu trebuie căutată în faptul că, în relaţiile sale cu alte cetăţi, fie ele ale grecilor sau ale barbarilor, cetatea perfectă se ghidează după argumentele dreptăţii, căci dimensiunea teritoriului acestui tip de cetate este determinată exclusiv de necesităţile cetăţii şi de nimic altceva (423a5-c1 ; vezi şi 422d1-7). În plus, relaţiile cetăţii fericite cu alte cetăţi se bazează mai degrabă pe judecata înţeleaptă decît pe dreptate (428d2-3). Cetatea fericită nu face parte din nici o comunitate sau federaţie de cetăţi, ea nu se dedică bunăstării vreunei comunităţi de acest tip şi nici nu se subordonează altor cetăţi. Din acest motiv, dacă vrem să continuăm paralela între individ şi cetate, trebuie cel puţin să ne străduim să înţelegem virtuţile caracteristice individului, raportîndu-ne la alte virtuţi decît dreptatea. Faptul că *eros*-ul, iubirea de frumos, ia temporar locul dreptăţii face parte din experimentul amintit. S-ar

38. *Cf.* 395c4-5 şi 427e10-11 cu 386a1-6, 388e5, 389b2,, 389d7, 392a8-c5.
39. 399c3, 399e11, 401a5-8, 402c2-4, 403c4-8, 410a8-9, 410e10, 411c4 şi urm. (376e2-10), 416d8-e1.

putea spune că, în această fază, situaţia din cetatea fericită este exact opusul situaţiei din cetatea sănătoasă.

Paralela între cetate şi individ a fost creată pe nesimţite, şi tot în acelaşi mod este pusă la îndoială. Pentru a funcţiona cît mai bine, cetatea trebuie să fie unită, să formeze un tot cît mai unitar, iar din acest motiv individul trebuie să fie unic. Fiecare cetăţean trebuie să se dedice în exclusivitate unei singure arte sau profesii (423d3-6). Dreptatea înseamnă simplitate. De aceea, educaţia trebuie să fie una simplă. Se cuvine ca gimnastica simplă şi muzica simplă, naturală, să fie preferate unor forme compuse, „sofisticate" sau elaborate (404b5, 404b7, 404e4-5, 410a8-9). Însă omul este o fiinţă duală, compusă din trup şi suflet, drept pentru care un războinic bine educat trebuie să se pregătească în cele două arte capitale (411e4), care sînt gimnastica şi muzica[40]. Dualismul de care am pomenit este ilustrat prin deosebirea radicală dintre medic, vindecătorul trupului, şi judecător, vindecătorul sufletului, diferenţă discutată în acest context. Nu mai este nevoie să spunem că muzica însăşi se compune din două arte diferite, muzica în sensul strict al cuvîntului şi poezia, ca să nu mai amintim şi de arta cititului şi scrisului (402b3). Deoarece fiul lui Asklepios combină cele două arte eterogene, cea a medicinei şi cea a războiului (408a1-2), am putea să ne întrebăm dacă diferenţierea strictă a oamenilor care se dedică artei războiului de celelalte categorii de artizani sau meseriaşi (374a3-d6) reprezintă convingerea ultimă a lui Socrate. E posibil ca Socrate să fi sugerat aici că acelaşi individ poate fi un bun poet tragic şi, în acelaşi timp, un bun poet comic, mai ales că am aflat din acest context că omul înzestrat cu acea nobilă simplitate, cel care - de dragul unei asemenea simplităţi - n-ar imita niciodată un ins de condiţie mai joasă, s-ar putea totuşi preta la aşa ceva, cu condiţia să o facă în glumă. Dualismul între joc şi seriozitate ne avertizează de pericolul unei aprecieri prea simpliste a simplităţii. Putem însă evita o astfel de judecată simplistă, reamintindu-ne că stăpînitorii cetăţii perfecte sînt nevoiţi să combine două activităţi eterogene : cea de filosof, pe de o parte, şi cea de rege, pe de cealaltă parte.

Deosebirea dintre dreptate şi iubirea de frumos (ultima fiind ţelul educaţiei războinicilor) iese la iveală în discursul lui Socrate despre stăpînitori. Stăpînitorii trebuie să fie aleşi din rîndurile elitei războinicilor. Pe lîngă faptul că sînt obligaţi să stăpînească arta apărării cetăţenilor, ei trebuie să fie dornici să se îngrijească de cetate, să îşi iubească cetatea. Acest gen de iubire nu este *eros*, ci *philia* (prietenie). După cum ne amintim, arta de a păzi este, în sine,

40. Vezi înţelesul diferit al cuvîntului „simplu/neamestecat" în 410d3 şi 412a4, pe de o parte, şi în 397d2 (*cf.* 397e1-2), pe de altă parte.

similară artei de a fura. Este mult mai probabil ca un om să-i iubească pe acei concetăţeni care îl ajută mai mult în realizarea scopurilor personale sau a căror fericire reprezintă o condiţie pentru atingerea propriei sale fericiri (412c5-d8). Aşadar iubirea care se cere stăpînitorilor nu este nici spontană, nici dezinteresată în sensul că un bun stăpînitor şi-ar putea iubi cetatea făcînd abstracţie de propriul său interes. Iubirea care i se cere este una calculată, interesată. Dreptatea ca devotament faţă de binele comun nu este nici artă, nici *eros*, şi se pare că nu merită să fie aleasă numai de dragul ei. A-ţi păsa de cetatea de care aparţii este una; a suporta greutăţile pe care le presupune administrarea treburilor într-o cetate, adică a te pune în slujba cetăţii, este cu totul altceva. Aşa ne explicăm de ce Socrate cere ca stăpînitorii buni să fie preamăriţi atît în timpul vieţii, cît şi după moarte (414a1-4; vezi şi 347d4-8). Însă stimulentul nu are nici o influenţă asupra celor stăpîniţi şi, din acest motiv, Socrate introduce acum ideea minciunii nobile *par excellence*, care se referă în special la supuşii dintr-o cetate, mai precis la soldaţi, cea mai importantă forţă într-o cetate. Acest gen de minciună nobilă este necesar pentru ca soldaţii să aibă cît mai multă grijă de cetate, dar şi unii de alţii (415d3-4). Aşadar, cetatea perfectă nu poate exista în prezenţa adevărului, a naturii în sine, ci doar pe baza unei înşelătorii fundamentale. Minciuna nobilă este formată de fapt din două părţi. Prima parte are scopul de a-i face pe cetăţeni să uite adevărul despre educaţia lor, adică să uite felul în care, din simple fiinţe umane sau din ceea ce am numi fiinţe umane naturale, au devenit cetăţeni, locuitori ai cetăţii[41]. Această înşelătorie are, evident, rostul de a estompa distincţia dintre natură şi artă şi pe cea dintre natură şi convenţie. Ea impune ca toţi cetăţenii să se considere copiii uneia şi aceleiaşi mame şi doici, pămîntul, şi să se simtă cu toţii fraţi, dar în aşa fel încît pămîntul să fie identificat doar cu o anumită parte a sa, cu ţinutul sau teritoriul care aparţine respectivei cetăţi. Prin urmare, fraternitatea tuturor fiinţelor umane va fi înlocuită cu fraternitatea tuturor concetăţenilor. A doua parte a minciunii nobile justifică o caracteristică fundamentală a acestei fraternităţi specifice, adică inegalitatea funciară a indivizilor: în timp ce fraternitatea se datorează pămîntului de care aparţin, inegalitatea este dată de divinitate. Dacă zeul este cauza tuturor lucrurilor bune (380c8-9), s-ar zice că şi inegalitatea este un lucru bun. Oricum, decizia zeului de a impune inegalitatea între fraţi nu a fost una arbitrară. El nu a hotărît dinainte care dintre ei să stăpînească şi care să fie supuşi; n-a făcut altceva decît să certifice o diferenţă naturală şi să o definească. Ne-am putea aştepta ca zeul să garanteze cel puţin ceea ce natura nu garantează, adică să impună ca stăpînitorii să dea

41. Vezi şi Rousseau – *Contractul social* II, 7 („Legiuitorul").

naştere la alţi stăpînitori, soldaţii să aibă ca urmaşi doar soldaţi, fermierii şi meşteşugarii să aibă drept fii numai fermieri şi meşteşugari. Însă zeul se opreşte la mult mai puţin. El cere doar ca fiii născuţi din părinţi nobili, dar care nu se dovedesc la înălţimea cerinţelor acestei clase, să fie plasaţi într-o clasă inferioară şi invers, astfel încît ordinea naturală să fie respectată fără nici o milă. Împărţirea rasei umane în cetăţi independente şi autonome nu este un proces pur şi simplu natural, însă ierarhia din cadrul unei cetăţi va fi una cu adevărat naturală (adică impusă de natura lucrurilor), dacă ea va fi susţinută cu suficientă putere de către divinitate. A doua parte a minciunii nobile, prin adăugarea sprijinului divin la ierarhia naturală, oferă imboldul necesar pentru ca militarii să se supună conducătorilor lor şi astfel să slujească cetatea cu cît mai multă tragere de inimă. Totuşi, de vreme ce nu putem să acordăm sprijinului divin menţionat o importanţă mai mare decît cea sugerată de text, sîntem nevoiţi să admitem că imboldul de care am amintit nu este suficient. Acesta este motivul pentru care, în acest moment, Socrate introduce ideea de comunitarism (în sensul de trai în comun, de tip egalitarist): de vreme ce nevoia de dreptate este insuficient stimulată, trebuie să distrugem posibilităţile de manifestare a nedreptăţii. În extrem de scurta conversaţie asupra traiului în comun, în care se discută despre proprietate, accentul este pus pe ideea de proprietate. Nu vor exista nici un fel de locuri ascunse şi nici spaţii private. Fiecare va fi obligat să trăiască toată viaţa, dacă nu în spaţiu deschis, cel puţin într-un spaţiu care să poată fi controlat cu uşurinţă. Orice ins va putea să pătrundă în spaţiul de locuit al celorlalţi oricînd va dori. Ca recompensă pentru serviciile pe care le aduc meşteşugarilor din cetate, soldaţii nu vor fi răsplătiţi cu nici un fel de bani, ci doar cu o cantitate suficientă de hrană şi cu toate celelalte produse necesare traiului. În cetatea taberei înarmate nu există nici un fel de echivalent al faimosului inel al lui Gyges, adică locuinţa personală, spaţiul privat. Nimeni nu mai poate fi fericit folosindu-se de nedreptate, deoarece nedreptatea nu se poate manifesta cu succes decît prin intermediul izolării, al tainei, iar acestea nu mai sînt posibile.

În cetatea fericită, aşa cum am descris-o pînă acum, dreptatea depinde încă de îngrădirea posibilităţilor de manifestare a nedreptăţii, aşa cum afirmă şi Glaucon, într-un discurs extrem de lung. Încă nu am ajuns să întîlnim dreptatea autentică. Aşadar, după cum remarcă şi Glaucon, nu am reuşit încă să atingem fericirea autentică. Cu alte cuvinte, identitatea între interesul personal şi interesul celorlalţi oameni sau interesul cetăţii, a dispărut o dată cu decăderea cetăţii sănătoase, şi nu a fost încă reinstituită, cel puţin în ceea ce îi priveşte pe soldaţi, apărătorii acesteia. Oamenii de rînd reprezintă oile, soldaţii sînt cîinii, iar conducătorii sînt simbolizaţi de păstori (416a2-7). Însă cine sînt

proprietarii? Cine beneficiază de pe urma întregii afaceri? Pe cine face ea fericit? Nu este atunci de mirare că, la începutul cărţii a patra, tăcutul şi – într-un fel – prozaicul Adeimantos, care ignoră cu totul plăcerile războiului şi nu concepe nici un fel de activitate paşnică de care soldaţii să se apuce numai de dragul ei, îl pune sub acuzaţie pe Socrate în numele acestor soldaţi, adevăraţii proprietari ai cetăţii (419a2-4). Socrate se apără afirmînd că interesul nostru este în primul rînd fericirea cetăţii şi abia pe urmă fericirea unui grup din cadrul ei, iar noi oferim fiecărui grup atîta fericire cîtă i se cuvine pentru serviciile aduse cetăţii sau pentru dreptatea ce îl caracterizează. Oferim de fapt fiecărui grup atîta fericire cît se impune sau cît este permis prin natura grupului. Însă toate grupurile sînt formate din indivizi. Nu este clar dacă fericirea grupului, atîta cît o permite poziţia lui în cadrul cetăţii, asigură automat şi fericirea indivizilor care aparţin grupului, sau dacă individul n-ar putea cumva ajunge la un grad mai mare de fericire printr-un comportament nedrept. Trebuie să vedem dacă această problemă se clarifică atunci cînd interlocutorii încep să caute soluţii la o altă problemă : dreptatea în adevăratul sens al cuvîntului sau nedreptatea veritabilă sînt necesare pentru asigurarea fericirii (427d5-7) ?

La fel cum Glaucon îşi arătase nemulţumirea faţă de cetatea sănătoasă, nu pentru că cetăţenilor săi le lipsea virtutea, ci pentru că le lipsea capacitatea de a se bucura de masă, şi Adeimantos îşi exprimă nemulţumirea faţă de cetatea taberei înarmate, nu pentru că cetăţenilor acesteia le-ar lipsi spiritul de dreptate autentică, ci din cauză că nu au avere. Imperfecţiunea acestor argumente se datorează educaţiei incomplete a interlocutorilor filosofului. Pentru a vindeca oamenii de nevoia de plăceri gastronomice, soluţia găsită este cumpătarea. Pentru a-i vindeca de pofta de îmbogăţire, soluţia este dreptatea. Cea de-a doua soluţie este descoperită în timp ce interlocutorii se pornesc să afle dacă dreptatea autentică este sau nu necesară asigurării fericirii, iar adevărul este că ea poate fi descoperită cu mai multă uşurinţă decît în cazul primei probleme. Explicaţia ar fi că bogăţia este mult mai apropiată de planul politic decît plăcerile simţurilor : cetatea în sine, ca instituţie, nu poate să mănînce şi să bea, dar poate deţine proprietăţi. După ce Socrate îşi încheie apărarea împotriva acuzaţiilor aduse de Adeimantos, Adeimantos pune problema bogăţiei, nu a individului, ci a cetăţii, care are nevoie de avere atunci cînd vrea să poarte războaie (422a4-7, b9, d8-e2). Respingînd o astfel de variantă, Socrate înfrînge complet opoziţia lui Adeimantos faţă de soluţia cetăţii taberei înarmate şi totodată – din cîte se pare – pune capăt problemei dreptăţii veritabile. În opinia lui Socrate, înlocuitorul bogăţiei va fi politica cetăţii fericite, o politică de alianţă cu cei mulţi şi săraci din cetăţile duşmane, împotriva celor puţini şi bogaţi (423a3-5 ; vezi şi 471b2). Însă aceasta nu este cea mai amară pilulă

pe care îndîrjitul antidemocrat Adeimantos, cel atît de pornit împotriva inovaţiilor (424d3-e4), este silit de Socrate să o înghită. Socrate se foloseşte de ocazie pentru a pretinde radical traiul în comun, cu femeile şi copiii. Lui Adeimantos i se impune să accepte inovaţia chiar şi în cazul cîntecelor (separată de inovaţia legată de diferitele tipuri de cîntece). În acuzaţia pe care i-o adusese lui Socrate el arătase că măsurile de pază propuse mai înainte sînt insuficiente sau că este nevoie de abateri şi mai radicale de la normă decît s-a afirmat anterior: purificarea cetăţii dezlănţuite, a cetăţii febrile, impune distrugerea completă a ei, aşa cum a fost cunoscută pînă în acest moment, act care ar putea fi considerat cea mai mare nedreptate (vezi 426b9-c2). Cele dintîi, cele mai importante şi mai strălucitoare instituţii legale ale cetăţii fericite, acelea care sînt dedicate venerării zeilor, sînt lăsate în seama interpretului străbun, adică în seama zeului, căci el este interpretul în astfel de probleme, care privesc fiinţele umane. Mai precis, aceste instituţii rămîn în seama delphicului Apollo, deoarece, dacă Apollo ar fi un zeu al grecilor, el nu ar putea îndeplini o funcţie aleasă pentru o cetate care nu este numai grecească, ci şi fericită. Faptul nu influenţează transformarea radicală de care am pomenit anterior.

După ce au reuşit să pună bazele cetăţii fericite, Socrate, împreună cu prietenii săi, revin la problema definirii dreptăţii şi a nedreptăţii şi la întrebarea dacă omul care îşi caută fericirea trebuie să fie drept sau nedrept. Cert este că ei reuşesc să spună ce este dreptatea. Probabil că acesta este cel mai straniu aspect din *Republica*. Dialogul platonician dedicat temei dreptăţii răspunde la întrebarea „Ce este dreptatea?” cu mult înainte de a ajunge la jumătatea textului, cu mult înainte de a scoate la lumină sau de a aminti măcar elementele cele mai importante ale problemei, fără de care aprecierea esenţei dreptăţii nu poate fi stabilită într-o manieră adecvată. Nu este de mirare că definiţia dreptăţii la care se ajunge în *Republica* determină cel mult genul căreia îi aparţine, dar nu şi diferenţa sa specifică (vezi 433a3). Nu putem să nu comparăm *Republica* cu alte dialoguri care pun problema definirii unei anumite virtuţi. Acele dialoguri nu răspund la întrebarea asupra căreia se concentrează; ele sînt dialoguri aporetice. *Republica* pare a fi un dialog în care se afirmă adevărul, un dialog dogmatic. Însă, de vreme ce adevărul este prezentat pe baza unor dovezi izbitor de incomplete, sîntem nevoiţi să susţinem că *Republica* este un dialog la fel de aporetic ca şi dialogurile aporetice propriu-zise. De ce oare, spre deosebire de dialogurile care se ocupă de alte virtuţi, Platon alege această metodă exact în dialogul legat de problema dreptăţii? Am putea spune că dreptatea este virtutea universală, virtutea legată cel mai evident de cetate. Tema *Republicii* este o temă politică din mai multe puncte de vedere, iar

problemele politice cele mai urgente nu permit nici o amînare. În consecinţă, problema dreptăţii trebuie rezolvată prin orice mijloc, chiar dacă încă nu deţinem dovezile necesare unui răspuns viabil. Dialogul *Laches* începe cu o întrebare mult mai practică decît cea legată de dreptate: dacă o anumită tactică de luptă este sau nu utilă în timpul unei bătălii. O dată ce inşii specializaţi în strategie militară nu reuşesc să cadă de acord, Socrate intervine în discuţie şi, într-o manieră deloc supărătoare – cel puţin pentru cei prezenţi –, dovedeşte că la această întrebare nu se poate da un răspuns clar înainte de a şti ce este curajul. Discuţia pe tema definirii curajului nu duce la nici un rezultat şi din acest motiv răspunsul la întrebarea concretă ce fusese pusă iniţial este amînat pentru un moment nedefinit sau, mai curînd, întrebarea în sine iese cu totul din atenţia interlocutorilor. De fapt problema iniţială a putut fi lăsată la o parte fără nici un risc, deoarece nu era nici foarte importantă, nici foarte urgentă. Dacă lucrurile ar fi stat altfel, cel însărcinat să conducă discuţiile ar fi impus rezolvarea ei fără să mai aştepte răspunsul potrivit la întrebarea legată de curaj şi n-ar fi greşit deloc, deoarece nu există nici o legătură între cele două probleme. Deşi în *Laches* nu se ajunge la o definiţie a curajului, o lectură atentă a dialogului va arăta că textul răspunde la întrebare cel puţin la fel de bine cum o face şi textul *Republicii* în cazul definiţiei dreptăţii. Deosebirea dintre dialogurile aporetice şi dialogurile care conţin o doctrină este una înşelătoare. Pentru a nu ne lăsa păcăliţi, trebuie să judecăm altfel lucrurile şi să vedem dacă dialogurile care conţin o doctrină – în special acelea în care Socrate este cel care conduce discuţia – nu se poartă cumva sub o presiune comparabilă cu cea pe care o simţim manifestîndu-se în *Republica*. Spre exemplu, discuţia despre care se aminteşte în *Phaidon* trebuia să se încheie, deoarece ea are loc în ziua morţii lui Socrate. În ceea ce priveşte *Banchetul*, nu trebuie să uităm că Socrate atribuie învăţătura conţinută în acest dialog Diotimei.

Studierea problemelor ridicate de definirea dreptăţii poate începe atît de timpuriu în dialog întrucît interlocutorii sînt de acord cu Socrate, atunci cînd acesta declară încheiat procesul de întemeiere a cetăţii fericite. După ce lucrurile dintîi, cele mai importante şi mai fascinante, lucrurile esenţiale, le-au fost furnizate cetăţenilor acelei cetăţi ipotetice, ar fi oare posibil să mai lipsească ceva? În consecinţă Socrate le cere interlocutorilor săi să cerceteze şi să afle unde există dreptate şi unde există nedreptate în interiorul acelei cetăţi. Însă Glaucon, reamintindu-i de promisiunea sa de a veni în ajutorul dreptăţii, îl obligă şi pe el să participe, ba chiar să preia conducerea în această căutare. Interlocutorii filosofului nu sînt totuşi conştienţi de faptul că Socrate a schimbat termenii angajamentului sau însărcinării sale. El ar fi trebuit să

arate că dreptatea merită aleasă numai pentru valoarea ei şi nu din cauza consecinţelor unei astfel de alegeri, însă acum el afirmă că problema este dacă, pentru a fi fericit, un om trebuie să fie drept sau nedrept. S-ar putea ca dreptatea să fie o condiţie indispensabilă pentru asigurarea fericirii, fără să merite să fie aleasă doar pentru ea însăşi, ci doar ca un mijloc sau ca un rău necesar atingerii scopului amintit. În text se afirmă că întrebarea dacă dreptatea este sau nu bună, chiar şi în acest sens restrîns, rămîne una cu totul deschisă, dar cu toate acestea Socrate spune imediat după aceea că, dacă cetatea pe care au întemeiat-o în discuţia lor este una bună, ea trebuie neapărat să fie înzestrată cu toate virtuţile. El consideră deci de la sine înţeles că dreptatea este bună sau, poate, solicită o întrebare decisivă. Stratagema îi reuşeşte din cauză că Glaucon nu are o imagine foarte clară asupra problemei. El este un partizan al dreptăţii, dar în acelaşi timp este şi buimăcit de discursurile detractorilor acesteia. Ar dori să fie convins că dreptatea este lucrul cel mai nobil, dar este conştient că există şi altele, care nu par a fi mai prejos decît ea. De aceea, atunci cînd Socrate amînă acea căutare a dreptăţii şi discută mai întîi despre alte virtuţi, interesul lui Glaucon faţă de problema acestor virtuţi este suficient de ridicat ca să-l împiedice să protesteze împotriva abordării ocolite pe care o adoptă filosoful (vezi 430d4-e1). Nu nedreptăţim pe nimeni dacă remarcăm că, în mod straniu, paradoxal, începutul discuţiei despre dreptate este lipsit de simplitate, cu toate că dreptatea pare să aibă destule în comun cu simplitatea.

Pentru început, Socrate şi Glaucon caută să descopere trei virtuţi capitale, altele în afară de dreptate. În cetatea întemeiată conform naturii lucrurilor, înţelepciunea este atributul stăpînitorilor şi numai al lor, deoarece înţelepţii constituie, prin natura lucrurilor, partea cea mai redusă a populaţiei unei cetăţi şi este în beneficiul cetăţii ca aceştia să o cîrmuiască. În cetatea fericită curajul este atributul războinicilor, fiindcă – spre deosebire de neînfricarea înnăscută – curajul politic, pus în slujba cetăţii, se naşte numai printr-o educaţie concentrată asupra acelor cetăţeni care sînt potriviţi pentru această formă de curaj. Nu este chiar aşa de uşor să găseşti dreapta măsură, căci ea nu înseamnă numai autocontrol în faţa plăcerilor şi poftelor, ci şi cumpătare, caracteristici necesare atît stăpînitorilor, cît şi războinicilor (431b9-d3). Dreapta măsură mai poate fi înţeleasă şi în sensul de control pe care îl exercită binele din om asupra a ceea ce este mai rău în el, acel lucru prin care întregul ajunge la armonie. În acelaşi timp, dreapta măsură reprezintă acordul între ceea ce este inferior de la natură cu ceea ce este superior de la natură, acord prin care cele două categorii amintite se cuvine să stăpînească într-o cetate. Astfel înţeleasă, cumpătarea pătrunde la toate nivelurile cetăţii fericite. Chiar şi aşa, cumpătarea este lipsită de simplitatea şi unilateralitatea înţelepciunii şi curajului. De vreme

ce a controla şi a fi controlat sînt două lucruri cu totul diferite, cumpătarea clasei de sus se deosebeşte de cumpătarea clasei de jos a societăţii. Socrate şi Glaucon descoperă cu uşurinţă primele trei virtuţi pe care le căutau în cetatea fericită, însă au mari greutăţi în descoperirea dreptăţii, căci ea pare să se găsească într-un loc în care le este greu să ajungă ; parcă s-ar ascunde în nişte neguri adînci. De fapt, dreptatea se rostogolea la picioarele lor, iar ei nu reuşeau s-o găsească, fiindcă o căutau prea departe. Spre deosebire de celelalte virtuţi, greutăţile întîmpinate în cazul dreptăţii reflectă faptul că interlocutorii nu au discutat despre educaţia în spiritul dreptăţii, în opoziţie cu virtuţile amintite. Dreptatea se dovedeşte a fi principiul care, încă de la început, dirijează întemeierea cetăţii bune sau fericite, principiu care funcţionează deja, deşi nu în mod absolut, în cetatea sănătoasă şi care, din cîte ştim, nu funcţionează pe de-a-ntregul nici în cetatea taberei înarmate. Dreptatea impune ca fiecare cetăţean să facă un singur lucru care are legătură cu cetatea, acel lucru pentru care este cel mai bine înzestrat prin natura sa, sau – mai simplu – ca fiecare să-şi vadă de treaba lui. Numai prin intermediul dreptăţii, înţeleasă ca o virtute, celelalte trei calităţi capătă valoarea de virtuţi (433a-b). Ca să fim şi mai clari : o cetate este dreaptă dacă fiecare dintre cele trei categorii de cetăţeni (aducătorii de venituri, soldaţii şi stăpînitorii) îşi face treaba pentru care sînt potrivite şi se limitează doar la aceasta. Atunci, dreptatea înseamnă cumpătare şi, spre deosebire de înţelepciune sau de curaj, nu reprezintă o caracteristică exclusivă a unei singure categorii de oameni, ci îi caracterizează pe toţi locuitorii cetăţii. De aici rezultă că dreptatea, ca şi cumpătarea, are un caracter diferit pentru fiecare din cele trei categorii amintite. Spre exemplu, trebuie să presupunem că dreptatea stăpînitorilor înţelepţi este influenţată de înţelepciunea lor (fără a mai pomeni de înclinaţia lor caracteristică spre dreptate), sau că dreptatea aducătorilor de venituri îşi dobîndeşte caracterul specific prin vulgaritatea acestora ; iar dacă şi curajul războinicilor este numai curaj civic sau politic şi nu curaj pur şi simplu (430c ; vezi şi *Phaidon* 82a), ajungem la concluzia că şi dreptatea lor (pentru a nu mai spune nimic despre dreptatea aducătorilor de venituri) va fi departe de ideea de dreptate în sine. Nici curajul războinicilor nu este curaj în sine, deoarece, în esenţa lui, el depinde de lege (*cf.* 429c7 cu 412e6-8 şi 413c5-7) întrucît războinicilor le lipseşte responsabilitate la nivelul cel mai înalt. Pentru a afla ce este dreptatea în sine trebuie să o judecăm din perspectiva unei fiinţe umane luată aparte. Această apreciere ar fi mult mai uşoară dacă dreptatea, aşa cum e înţeleasă în cazul individului, ar fi identică cu dreptatea din cetate, fapt care ar impune ca individul (sau mai degrabă sufletul său) să fie constituit din aceleaşi trei tipuri de „naturi" ca şi cetatea. Să remarcăm şi faptul că paralela dintre cetate şi

individ, prin care ideea de cetate perfectă rezistă sau se prăbuşeşte, ne impune să facem abstracţie de trupul uman (*cf.* tranziţia de la individ la suflet, în 434d-435c). Cerinţa amintită pare să fie îndeplinită de o evaluare provizorie a sufletului : sufletul este înzestrat cu dorinţă (partea apetentă), judecată (partea raţională) şi mînie sau pasiune (partea pasională) (440a5, c2), la fel cum şi cetatea este constituită din aducători de venituri, războinici şi conducători. De aici putem trage concluzia că un om este drept dacă fiecare din aceste trei părţi componente ale sufletului său funcţionează cum se cuvine şi nu intervin una asupra celeilalte, deci dacă sufletul este sănătos. Dar dacă dreptatea înseamnă sănătatea sufletului şi invers, adică nedreptatea este reprezentată de îmbolnăvirea sufletului, atunci este evident că dreptatea va fi folositoare, iar nedreptatea dăunătoare, indiferent dacă lumea observă cînd un om este drept sau nedrept (44d-445b). Un om este drept şi cinstit dacă partea raţională a sufletului său stăpîneşte cu înţelepciune asupra întregii sale fiinţe (441e) şi dacă partea pasională, ca supusă şi aliată a celei raţionale, o ajută pe aceasta să controleze nenumăratele cerinţe care devin inevitabil dorinţe de a avea din ce în ce mai mulţi bani. Ar însemna însă că numai acea fiinţă umană în care raţiunea, cultivată în mod adecvat, stăpîneşte asupra celorlalte două părţi, educate şi ele în mod adecvat (deci numai înţeleptul) poate fi într-adevăr un om drept (vezi 442c). Sufletul nu poate fi sănătos dacă una din părţile sale este atrofiată şi mai ales dacă acest lucru se întîmplă cu cea mai bună parte a sa. Aşadar nu e de mirare că, în cele din urmă, omul drept este identificat cu filosoful (580d-583b). Iar filosoful poate fi drept fără a fi neapărat membru al cetăţii fericite. Aducătorii de venituri şi războinicii nu sînt drepţi cu adevărat, deoarece dreptatea lor derivă exclusiv din deprinderi de un gen sau altul, care nu sînt acelaşi lucru cu filosofia. Prin urmare, în străfundurile cele mai adînci ale sufletelor lor, aceşti oameni tînjesc după tiranie, după nedreptatea absolută (619b-d). Acum ne dăm seama cît de multă dreptate avea Socrate atunci cînd se aştepta să descopere nedreptatea şi în cetatea bună, în cetatea fericită (427d). Prin asta, nu negăm faptul că membrii cetăţii fericite, alţii decît filosofii, vor acţiona cu mult mai multă corectitudine decît o fac ca membri ai cetăţilor existente în realitate.

Dreptatea celor lipsiţi de înţelepciune apare într-o lumină diferită atunci cînd o judecăm în cadrul cetăţii, pe de o parte, şi, pe de altă parte, atunci cînd judecăm dreptatea sufletului. De aici putem deduce că paralela dintre cetate şi suflet este una înşelătoare şi imperfectă, deoarece definiţia dreptăţii pe care se fundamentează este o definiţie imperfectă. Ni se spune că dreptatea constă în faptul că fiecare categorie de locuitori ai cetăţii sau fiecare parte a sufletului uman „face acea activitate pentru care este cel mai bine înzestrată de la

natură” sau una „apropiată” de aceasta. Se mai spune că o parte a sufletului este dreaptă sau un locuitor al cetăţii este drept dacă îşi face munca sau îşi vede de treabă „într-un anumit mod”. Caracterul indefinit este eliminat dacă înlocuim „într-un anumit mod” cu „în cel mai bun mod posibil” sau pur şi simplu prin „bine” (433a-b, 443c4-d7 ; Aristotel – *Etica nicomahică* 1098a7-12). Dacă fiecare element component a cetăţii îşi face treaba bine şi prin urmare este înzestrat cu virtutea sau virtuţile tipice pentru ea, cetatea va fi înţeleaptă, curajoasă, cumpătată şi totodată absolut corectă, deci nu va mai avea nevoie, pe lîngă acestea, şi de dreptate. În cazul individului, lucrurile stau cu totul altfel. Chiar dacă individul este înţelept, curajos şi cumpătat, totuşi el nu este absolut corect, pentru că bunătatea faţă de tovarăşii săi, dorinţa sa de a-i ajuta, de a avea grijă de ei sau de a se pune în slujba lor (412d13), sentimente cu totul diferite de refuzul de a le face rău, nu rezultă din faptul că el este înzestrat cu cele trei virtuţi amintite. Cele trei virtuţi capitale îi sînt sînt suficiente cetăţii, deoarece cetatea este independentă, dar ele sînt insuficiente în cazul individului, pentru că individul nu este independent. Socrate şi Glaucon nu reuşesc să găsească dreptatea atunci cînd o caută tocmai pentru că dreptatea ca virtute independentă este inutilă în cazul cetăţii.

Paralela între cetate şi suflet impune ca în structura sufletului pasiunea sau partea pasională să ocupe o poziţie superioară dorinţei (părţii apetente), la fel cum, în cazul cetăţii, războinicii ocupă o poziţie superioară aducătorilor de venituri (440e2-7). Este foarte plauzibil ca aceia care apără cetatea împotriva duşmanilor din afara şi în interiorul ei, precum şi cei care au primit o educaţie armonioasă, să fie mult mai respectaţi decît cei cărora le lipsesc responsabilităţile publice şi nu au beneficiat de o educaţie armonioasă. Însă este mult mai puţin plauzibil ca forţa pasională, luată în sine, să fie superioară ierarhic forţei apetente. Partea pasională, luată separat, include într-adevăr o mare varietate de fenomene, pornind de la indignarea cea mai nobilă în faţa nedreptăţii, a ticăloşiei şi a cruzimii şi ajungînd pînă la mînia unui copil răsfăţat, care se înfurie cînd i se ia vreun lucru pe care îl doreşte, oricît de vătămător ar fi acel lucru (vezi 441a7-b2). Nu putem însă să nu observăm că acelaşi lucru este valabil şi pentru dorinţă: *eros*-ul, iubirea, este un gen de dorinţă care, în formele sale benefice, porneşte de la dorinţa de nemurire prin urmaşi, trece prin dorinţa de nemurire prin glorie şi ajunge la dorinţa de nemurire exprimată de participarea prin cunoaştere la lucrurile inalterabile în toate privinţele. Afirmaţia că, în sine, forţa pasională este superioară ierarhic celei apetente devine astfel discutabilă. Cu toate că Glaucon neagă sub jurămînt acest lucru (sau poate tocmai de aceea), pasiunea conspiră cu dorinţa împotriva judecăţii raţionale (40b4-8). Să nu uităm nici un moment că, deşi există un *eros* filosofic,

nu există nici un fel de indignare filosofică şi nici furie sau dorinţă filosofică de victorie (vezi 536b8-c7). Paralela între cetate şi suflet se bazează pe o ignorare deliberată a *eros*-ului, o tehnică folosită în mod repetat în *Republica* şi evidenţiată cu maximă claritate în două cazuri : mai întîi atunci cînd Socrate menţionează nevoile fundamentale care dau naştere societăţii umane şi nu pomeneşte nimic de necesitatea de a procrea, iar a doua oară atunci cînd descrie figura tiranului şi îl prezintă ca pe o încarnare a lui *Eros* (573b-e, 574d-575a). Nu mai insistăm asupra faptului că *Republica* se deschide cu un fel de blestem la adresa *eros*-ului (329b6-d1). În discuţia tematică asupra poziţiei ierarhice a pasiunii şi a dorinţei, Socrate nu pomeneşte nimic de *eros*[42]. Se pare că există o tensiune între *eros* şi cetate şi, în concluzie, între *eros* şi dreptate, iar cetatea nu poate să-şi intre în drepturi decît prin deprecierea *eros*-ului. *Eros*-ul se supune numai propriilor sale legi şi nu legilor cetăţii, oricît de bune ar fi ele. Îndrăgostiţii nu sînt în mod necesar şi concetăţeni şi nici tovarăşi în cadrul aceleiaşi tabere sau partid politic. În cetatea fericită, *eros*-ul se supune pur şi simplu cerinţelor impuse de cetate şi numai acei indivizi care promit să nască şi să educe tipul potrivit de urmaşi primesc dreptul de a se uni în vederea procreării. Chiar abolirea spaţiului privat este o lovitură dată *eros*-ului. Cetatea nu este o uniune erotică, deşi ea presupune, într-un anumit sens, legături erotice. Nu există în această cetate o categorie a îndrăgostiţilor, aşa cum este una a stăpînitorilor, una a războinicilor şi una a aducătorilor de venituri. Cetatea nu procreează în acelaşi fel în care deliberează, poartă războaie şi stăpîneşte proprietăţi. Patriotismul, devotamentul faţă de bunăstarea tuturor sau dreptatea trebuie să înlocuiască *eros*-ul într-o măsură cît mai mare, căci patriotismul este mai strîns înrudit cu pasiunea, cu dorinţa de a lupta, cu mînia, indignarea şi furia decît ar putea fi vreodată *eros*-ul. Atît uniunile de tip politic, cît şi cele de tip erotic sînt asocieri exclusiviste, însă exclusivismul lor se manifestă în moduri diferite : îndrăgostiţii se izolează ei înşişi de ceilalţi (de „lume”), fără să se opună celorlalţi şi fără ca aceştia să-i urască, pe cînd despre cetate nu se poate spune că se izolează de „lume”, fiindcă ea se diferenţiază de ceilalţi numai opunîndu-se lor sau înfruntîndu-i. Pentru asocierile de tip politic opoziţia „noi şi ei” este esenţială. Superioritatea pasiunii în faţa dorinţei îşi găseşte un argument în faptul că fiecare acţiune umană dominată de pasiune pare să includă o justificare, prin care cel implicat

42. Vezi 439d6. *Cf.* cu procedura similară din *Timaios*, unde teza care susţine superioritatea pasiunii asupra dorinţei este reluată, avînd drept consecinţă faptul că omul originar, aşa cum a ieşit el din mîinile Creatorului, este (*sit venia verbo*) asexuat. *Cf.* 69d-71a şi 72e-73a cu 91a-d, dar şi 88a8-b2.

se consideră îndreptăţit să facă un anumit lucru (440c). O bună parte din acţiunile justificate prin ideea de dreptate sînt de fapt acţiuni de pedepsire, iar pedeapsa este însoţită, în cel mai bun caz, de furie[43]. Furia este un sentiment atît de legat de simţul dreptăţii încît uneori face ca pînă şi lucrurile neînsufleţite să fie tratate ca şi cum ne-ar putea greşi cu ceva. Din acest motiv pasiunea este mai aptă decît dorinţa să „personifice" scopurile acesteia (vezi 440a1-3 şi 469e1-2). Însă doar opinia noastră asupra valorii pe care o acordăm „personificării" poate arăta dacă acest lucru instituie o superioritate naturală a pasiunii asupra dorinţei. Asupra acestui subiect, *Republica* se opreşte în primul rînd prin prezentarea lui Glaucon, cel mai înflăcărat vorbitor din întregul dialog, care – asemenea unei încarnări a Pasiunii – vine în sprijinul Raţiunii pentru a întemeia cetatea dreaptă, cetatea celor drepţi. Tot ce se spune în *Republica* despre eliminarea *eros*-ului din cetate nu este contrazis de faptul că educaţia războinicilor trebuia să culmineze cu iubirea de frumos, căci acest gen de iubire ţintea spre *eros*-ul de tip filosofic, acea dragoste specifică filosofilor (501d2), care devine de fapt un traseu iniţiatic în vederea cunoaşterii Ideii de bine, Idee superioară celei de dreptate. *Republica* ar putea elimina *eros*-ul fără nici o explicaţie numai dacă ar elimina şi filosofia. Însă între cetate şi filosofie există şi o tensiune, iar la nivelul acestei tensiuni reapare şi tensiunea dintre *eros* şi dreptate. În textul dialogului se susţine că starea de tensiune ar putea fi depăşită dacă filosofii ar deveni regi. Trebuie însă să vedem dacă în realitate respectiva tensiune este depăşită. În această analiză sîntem călăuziţi de ignorarea *eros*-ului, caracteristică pe care am evidenţiat-o anterior.

Cetatea fericită este caracterizată în primul rînd prin faptul că la conducerea ei sînt cei mai buni filosofi şi – în acelaşi timp – cei mai pricepuţi războinici (543a5), ajunşi cît mai aproape de zeiţa fecioară Atena (*Timaios* 24c7-d1), zeiţă care nu este născută dintr-un pîntece femeiesc. În consecinţă, acest tip de cetate perfectă se caracterizează prin preeminenţa raţiunii, dar şi a pasiunii, noţiune diferită de *eros* în sensul său originar. Anterior apariţiei filosofiei cetatea fericită se caracteriza printr-o importanţă sporită acordată pasiunii, în comparaţie cu dorinţa, iar aceasta era cetatea artizanilor. Între cele două fapte există o conexiune. Artele şi profesiile nu sînt erotice. Lipsa lor de erotism se datorează faptului că ele sînt interesate de producerea unor lucruri folositoare, de bunuri personale (428d12-e1) sau de mijloace de trai, pe cînd *eros*-ul năzuieşte spre binele absolut. Însă, din cauza caracterului lor incomplet, toate artele sînt subordonate artei supreme şi au nevoie de ea. Această artă supremă, arta artelor, cum este considerată filosofia, este interesată numai de binele

43. Vezi *Legile* 731b3-d5.

absolut în sine, adică de „Ideea de bine". La fel ca şi artele, *eros*-ul se orientează tot spre filosofie, cea mai înaltă formă a activităţii umane. Aşadar, profesiile, cele mai prozaice sau mai pragmatice forme de activitate, şi *eros*-ul, cea mai puţin pragmatică, converg amîndouă în mod manifest spre filosofie. Presuspusa orientarea spre filosofie a forţei pasionale este – eufemistic vorbind – mai puţin manifestă[44].

Actul de întemeiere a cetăţii fericite porneşte de la ideea că, prin natura lor, fiinţele umane sînt diferite, iar acest lucru arată că există o ierarhie impusă oamenilor prin natura lucrurilor. Fiinţele umane se dovedesc diferite în primul rînd în ceea ce priveşte capacitatea de a învăţa să fie virtuoşi. Inegalitatea dintre ei, dată prin natura lucrurilor, sporeşte şi se aprofundează din pricina diferenţelor în educaţie sau aptitudini şi a stilurilor diferite de viaţă – comunitare sau non-comunitare – care există în cadrul claselor sociale din cetate. Rezultatul este acela că cetatea fericită ajunge să semene cu o societate stratificată pe caste. Unul dintre personajele lui Platon, ascultînd discursurile pe tema cetăţii perfecte din *Republica*, compară această cetate cu sistemul castelor instituit în Egiptul antic, deşi este absolut clar că în Egipt cei care conduceau treburile statului erau preoţii şi nu filosofii (*Timaios*, 24a-b). Totuşi, în cetatea-model din *Republica* apartenenţa la o anumită clasă socială nu este asigurată de descendenţa dintr-o familie sau alta, ci numai de aptitudinile cu care este înzestrat în mod natural fiecare individ. Astfel ajungem iarăşi într-un impas. Membrii clasei superioare, care trăiesc în comun, n-ar trebui să ştie cine sînt părinţii lor naturali, deoarece se cuvine ca ei să-i considere drept părinţii lor pe toţi bărbaţii şi pe toate femeile din această clasă. Pe de altă parte, copiii de excepţie născuţi în familii din clasele inferioare, care nu trăiesc în comun, ar trebui să fie transferaţi în mediul clasei conducătoare (şi viceversa). Însă este evident că aptitudinile deosebite ale acestor copii nu pot fi recunoscute chiar din momentul naşterii lor, aşadar s-ar putea ca ei să ajungă să-şi cunoască părinţii naturali, ba chiar să devină legaţi sufleteşte de ei, ceea ce – în mod normal – i-ar face nepotriviţi pentru transferul în rîndul clasei conducătoare. Există trei metode prin care poate fi depăşită această problemă. Prima din ele cere ca rezultatul dorit să se obţină printr-o selecţie adecvată a părinţilor (bineînţeles, a unor părinţi din clasele de sus), astfel încît selecţia post-natală să devină inutilă, deoarece fiecare copil provenit din nişte părinţi aleşi cu grijă va fi potrivit traiului în cadrul unei clase sociale superioare. Aceasta este soluţia care încheie discursul lui Socrate despre numărul nupţial

44. Această dificultate este prezentată şi mai impresionant la sfîrşitul unui alt dialog, *Legile* (963e). *Cf.* nota precedentă.

(546c6-d3). Luînd în considerare legătura existentă între educaţie şi modul de viaţă, a doua soluţie ar fi extinderea modului de viaţă în comun şi a educaţiei armonioase şi asupra claselor inferioare (401b-c, 421e-422d, 460a, 543a). După cum scrie Aristotel (*Politica*, 1264a13-17), Socrate nu stabileşte cu precizie dacă în cetatea perfectă traiul în comun absolut este limitat la clasa conducătoare sau el se va extinde şi asupra claselor de jos, ci lasă problema nerezolvată. Această lipsă de hotărîre ar fi conformă cu atitudinea dispreţuitoare declarată pe care o are Socrate faţă de clasele inferioare (421a, 434a). Cu alte cuvinte, ambiguitatea care învăluie problema educaţiei armonioase provine dintr-o comparaţie anterioară, între acest gen de educaţie şi cel mai înalt gen de educaţie, faţă de care diferenţele dintre educaţia războinicilor şi cea a aducătorilor de venituri devin nesemnificative. În pofida acestui fapt şi făcînd abstracţie de această perspectivă superioară, diferenţele sînt cu certitudine foarte importante din toate celelalte puncte de vedere. Nu trebuie să ignorăm faptul că, eufemistic vorbind, clasa aducătorilor de venituri îi include pe acei oameni cărora le lipsesc bunele maniere, dar care sînt educabili, astfel încît omorîrea lor să nu fie necesară (410a1-4, 456d8-10). De aceea Socrate face aluzie la nevoia de poveşti mincinoase, care să nu se adreseze războinicilor, ci acelor inşi insensibili în faţa frumuseţii şi onoarei, aşadar la necesitatea minciunilor punitive sau înfricoşătoare (386c1, 387b4-c3), deoarece mulţimea lipsită cu totul de putere politică pare să aibă o mare nevoie de imbolduri exterioare pentru a se supune de bunăvoie voinţei cîrmuitorilor. Este foarte probabil ca Socrate să fi intenţionat totuşi limitarea educaţiei armonioase şi a vieţii în comun la clasele conducătoare (398b2-4, 415e şi urm. 431b4-d3). Prin urmare, în încercarea sa de a elimina dificultatea amintită anterior, îi va fi aproape imposibil să elimine determinarea pe cale ereditară a apartenenţei indivizilor la o clasă socială superioară sau inferioară, şi să încalce astfel unul dintre cele mai elementare principii ale dreptăţii. În plus, ne-am putea întreba dacă este posibil să-i delimităm cu precizie pe cei înzestraţi pentru meseria de războinici de cei lipsiţi de acest talent, deci dacă este posibilă o împărţire corectă a indivizilor în categorii sociale distincte. Se pune deci întrebarea dacă o astfel de cetate perfectă poate să fie călăuzită în mod absolut de principiul dreptăţii (vezi 427d). Mai mult, dacă viaţa în comun este limitată la clasa superioară, atunci spaţiul privat va exista atît în rîndul aducătorilor de venituri, cît şi în rîndul filosofilor adevăraţi, căci într-o cetate s-ar putea să nu existe decît un singur filosof sau, oricum, nu s-ar strînge prea mulţi, nici măcar un pluton. Războinicii fiind singura categorie socială cu totul publică sau politică, adică devotată cu totul cetăţii, ei sînt şi singurii care ne oferă cel mai evident exemplu de viaţă dreaptă într-o anumită accepţiune a cuvîntului „drept”.

Este nevoie să înţelegem de ce traiul în comun reprezintă o caracteristică specifică numai clasei conducătoare sau ce obstacol natural ar putea apărea în calea acestui mod de trai. Singurul lucru absolut personal al unui om, unica sa proprietate dată de la natură, este corpul său şi nimic altceva (464d ; vezi şi *Legile* 739c). Într-o astfel de situaţie, o formă absolută de comunism va impune o ignorare completă a corpului. Forma aproximativă a traiului în comun absolut impus cetăţii perfecte pe parcursul dialogului *Republica* pretinde să se încerce ignorarea completă a trupului uman. Nevoile sau dorinţele trupului îi determină pe oameni să-şi extindă spaţiul privat şi să revendice ceea ce le aparţine, atît de mult cît le stă în puteri. Această strădanie extrem de îndîrjită este contracarată prin educaţia armonioasă, printr-o disciplinare severă a sufletului, de care – din cîte se pare – foarte puţini oameni sînt capabili, dar care dă naştere la cumpătare. O astfel de educaţie nu extirpă însă cu totul dorinţa naturală de a fi unicul proprietar al unor lucruri (şi fiinţe umane). Spre exemplu, războinicii nu vor accepta traiul în comun absolut dacă nu vor fi subordonaţi filosofilor. În acest moment devine clar că nevoia de proprietate privată poate fi în cele din urmă înfrîntă numai prin filosofie, prin căutarea adevărului, care, în sine, nu poate fi proprietatea personală a nimănui. În vreme ce trupul reprezintă proprietatea personală *par excellence*, gîndirea este proprietatea comună *par excellence* – şi ne referim aici la gîndirea pură, nu la suflet în general, căci numai gîndurile luate în sine pot fi absolut identice şi doar despre ele se poate şti că sînt absolut identice în cazul unor indivizi diferiţi. Aşa cum ne este explicată în *Republica*, superioritatea traiului în comun faţă de viaţa privată poate fi înţeleasă numai ca o reflectare a superiorităţii filosofiei faţă de non-filosofie. Totuşi, deşi filosofia reprezintă un bun colectiv în cel mai înalt grad, ea este – aşa cum am arătat în paragraful anterior – şi un bun dintre cele mai personale. Deşi dintr-un anumit punct de vedere traiul războinicilor este un trai drept *par excellence*, dintr-o altă perspectivă, numai traiul filosofilor este cu adevărat drept. Deosebirea sugerată aici, în *Republica*, între cele două înţelesuri ale dreptăţii nu ne poate fi clară pînă nu înţelegem doctrina referitoare la relaţia filosofiei cu cetatea. În consecinţă, va trebui să o luăm din nou de la început.

La sfîrşitul cărţii a patra avem impresia că Socrate a reuşit să facă ceea ce i-au cerut Glaucon şi Adeimantos. El a dovedit că dreptatea, ca sănătate a sufletului, este bună nu numai pentru rezultatele ei, ci în primul rînd ca valoare în sine. Mai tîrziu însă, incipitul cărţii a cincea, sîntem puşi dintr-o dată în faţa unui nou început, prin repetarea scenei desfăşurate chiar în primele rînduri ale dialogului. Şi la începutul *Republicii* şi la începutul cărţii a cincea (dar nicăieri altundeva), interlocutorii lui Socrate iau o hotărîre, ba chiar mai

mult, o votează, iar Socrate, care nu cere nici o contribuţie în luarea acestei hotărîri, se supune (*cf.* 449b-450a şi 327c-328b3). În ambele cazuri, tovarăşii lui Socrate se comportă asemenea unei cetăţi (sau asemeni unei adunări cetăţeneşti), chiar dacă e vorba de cea mai mică cetate posibilă (369d11-12). Însă între cele două scene există o deosebire hotărîtoare : în vreme ce Thrasymachos este absent de la prima, în cea de-a doua el devine un membru al cetăţii. Avem astfel impresia că întemeierea cetăţii bune sau fericite impunea ca Thrasymachos să fie transformat într-unul dintre cetăţeni.

O dată cu începutul cărţii a cincea, tovarăşii lui Socrate îl obligă pe filosof să pună în discuţie problema traiului în comun în ceea ce priveşte femeile şi copiii. Nu există nici o obiecţie la propunerea în sine, în felul în care, la începutul cărţii a patra, Adeimantos se opusese ideii de proprietate comună, căci acum nici măcar Adeimantos nu mai este identic cu cel care fusese atunci. Ei nu doresc decît să afle cum ar putea fi realizată practic organizarea traiului în comun atunci cînd e vorba de femei şi copii. Socrate înlocuieşte întrebarea ce-i fusese pusă cu alte două întrebări, mult mai incisive : 1) este posibil traiul în comun (sau comunismul) ? şi 2) este el de dorit ? Extinderea traiului în comun şi asupra femeilor este, din cîte se pare, o consecinţă a prezumţiei că ambele sexe sînt egale în ceea ce priveşte munca pe care o fac. Cetatea nu-şi poate permite să renunţe la jumătate din populaţia adultă pe care o poate folosi la muncă şi ca forţă de luptă, iar în ceea ce priveşte abilităţile de a profesa diverse meserii sau arte, cu care oamenii sînt înzestraţi prin naştere, nu există nici o deosebire esenţială între bărbaţi şi femei. Egalitatea între cele două sexe impune o răsturnare completă a obiceiurilor şi normelor sociale, care aici apare nu atît şocantă, cît caraghioasă. Prezentarea aceasta este justificată prin faptul că doar ceea ce este util este şi cinstit sau nobil, iar numai ceea ce este dăunător, adică împotriva naturii, este ridicol. Tradiţionalele diferenţe de comportament social dintre cele două sexe sînt respinse, fiind considerate împotriva firii, iar revoluţionara transformare sugerată aici are ca scop crearea unei ordini conforme cu natura (456c1-3), deoarece dreptatea cere ca fiecare fiinţă umană să profeseze arta sau meşteşugul pentru care este înzestrată de la natură, fără a ţine cont de limitările impuse de obiceiuri sau convenţii sociale. Socrate dovedeşte mai întîi că, prin natura lor, cele două sexe pot fi egale – referirea se face la aptitudinea cu care este înzestrat fiecare de a practica diversele arte existente. În concluzie, filosoful consideră că ea este şi de dorit. Pentru a dovedi însă această posibilitate, el face abstracţie în mod explicit de diferenţele ce apar între sexe în cazul procreării. Sîntem nevoiţi să repetăm ce înseamnă acest lucru : pe ansamblu, argumentaţia din *Republica* – după care cetatea este o comunitate de artizani, bărbaţi şi femei deopotrivă, care se

sustrage din toate punctele de vedere de la acea activitate, capitală pentru cetate, care se petrece „prin intermediul naturii" şi nu „prin intermediul artei". Rezultă deci că şi argumentaţia ignoră aproape cu totul cea mai importantă diferenţă fizică din cadrul speciei umane, adică nu ţine seama de trupul uman. Diferenţa dintre bărbaţi şi femei este tratată ca şi cum ar fi acelaşi lucru cu diferenţa dintre bărbaţii cu părul lung şi bărbaţii fără păr (454c-e). După aceea, Socrate îşi îndreaptă atenţia asupra traiului în comun cu femeile şi copiii. El arată că acest lucru este de dorit, pentru că cetatea ar deveni mult mai „unitară" şi astfel mult mai aproape de perfecţiune decît ar fi o cetate formată din familii separate, deoarece cetatea trebuie să fie cît mai asemănătoare cu o singură fiinţă umană, sau - mai precis - cu un singur trup uman (462c10-d7, 464b2), deci cu o făptură naturală. Argumentaţia politică, care se orientează spre realizarea celei mai puternice unităţi posibile a cetăţii, ascunde argumentaţia trans-politică, care se referă la caracterul natural al cetăţii. Este clar că abolirea familiei nu înseamnă legalizarea promiscuităţii sau a libertinajului, căci în realitate ea impune reglementarea extrem de strictă a relaţiilor sexuale, în funcţie de ceea ce este folositor cetăţii sau ceea ce slujeşte binelui comunităţii. S-ar putea spune că preeminenţa utilului înlocuieşte preeminenţa sacrului (458e4). Oamenii, atît bărbaţii, cît şi femeile, nu trebuie să copuleze decît în interesul exclusiv al cetăţii, astfel încît să dea naştere la cele mai reuşite progenituri, după metoda folosită de crescătorii de cîini, de păsări sau de cai. Cerinţele *eros*-ului sînt anulate cu totul, iar noua ordine instituită afectează, cum e şi normal, interdicţiile tradiţionale legate de incest, adică legile cele mai sacre ale dreptăţii, înţeleasă în sensul tradiţional (vezi 461b-e). În noua structură socială nimeni nu-şi va mai cunoaşte părinţii, copiii, surorile şi fraţii naturali, ci fiecare individ îi va trata pe toţi bărbaţii şi pe toate femeile din generaţia mai vîrstnică ca pe proprii săi părinţi, pe cei din generaţia sa ca pe fraţii şi surorile sale, iar pe cei din generaţia mai tînără ca pe propriii săi copii (463c). De aici rezultă totuşi că în această cetate, construită după modelul natural, traiul de zi cu zi în cel mai important aspect al său se desfăşoară în conformitate cu o convenţie şi nu cu natura umană. Din acest motiv sîntem dezamăgiţi să vedem că, după ce Socrate abordează problema posibilităţii traiului în comun al femeilor şi copiilor, renunţă imediat la ea (466d6 şi urm.). Avem impresia că pînă şi pentru Socrate ar fi fost prea mult să demonstreze că această idee poate fi pusă în practică, fiindcă se pare că, prin natura lucrurilor, oamenii îşi doresc să aibă propriii lor copii (vezi 330c3-4 ; 467a10-b1). De vreme ce măsura în discuţie este indispensabilă pentru existenţa cetăţii fericite, Socrate lasă deschisă problema creării unei cetăţi de acest fel, adică a unei cetăţi a dreptăţii. La fel se întîmplă atît cu ascultătorii filosofului, cît

şi cu cititorii dialogului *Republica*, după ce aceştia au consimţit la cele mai mari sacrificii (cum este renunţarea la *eros* şi la existenţa familiei) numai de dragul dreptăţii.

Socrate nu se mai poate eschiva multă vreme de la copleşitoarea sa obligaţie, aceea de a dovedi posibilitatea existenţei unei cetăţi perfecte, clădite pe principiul dreptăţii. Virilul sau, mai curînd, energicul Glaucon îl obligă să se confrunte cu această problemă. Am putea presupune că, schimbînd evident direcţia discuţiei spre tema războiului – o temă atît uşoară, cît şi atractivă în sine, mult mai atractivă pentru Glaucon decît problema traiului în comun al femeilor şi copiilor –, Socrate tratează totuşi această temă conform cerinţelor stricte ale dreptăţii şi astfel o lipseşte de o mare parte din farmecul ei, de parcă el însuşi ar dori să-l oblige pe Glaucon să-i impună revenirea la problema lor fundamentală. Am mai putea spune că Socrate nu schimbă cu adevărat subiectul discuţiei, evitînd problema comunizării femeilor şi copiilor sau pe cea a egalităţii între sexe şi trecînd la o discuţie pe tema războiului, deoarece se consideră că, în general, singura deosebire relevantă dintre cele două sexe este aceea că bărbaţii sînt mai puternici decît femeile (451e1-2, 455e1-2, 456a10-11, 457a9-10), iar această deosebire iese mai clar în evidenţă în vreme de război. În plus, moartea unor războinici femei reprezintă o pierdere mult mai gravă pentru cetate decît moartea războinicilor bărbaţi, din cauza rolurilor diferite pe care le au cele două sexe în perpetuarea speciei. În acest caz, s-ar putea spune chiar că războiul aduce după sine abolirea familiei. Oricum ar sta lucrurile, problema la care interlocutorii revin nu mai este cea de la care au plecat. Ei au plecat de la posibilitatea creării unei cetăţi fericite, înţeleasă ca o cetate organizată în concordanţă cu natura umană. Atunci cînd revin la subiect, întrebarea este dacă cetatea fericită va fi posibilă, adică dacă ea poate fi creată prin transformarea unei cetăţi reale. S-ar putea crede că a doua întrebare presupune un răspuns afirmativ la prima, dar lucrurile nu stau chiar aşa. După cum ne dăm seama în acest moment, toate eforturile noastre de a afla ce este dreptatea – pentru ca astfel să putem vedea în ce fel de relaţie se află ea cu fericirea – au constituit o căutare a „dreptăţii însăşi", înţeleasă ca „model". Căutînd să descoperim dreptatea ca model, ajungem la concluzia că nici cetatea dreptăţii, nici omul drept sau virtuos nu vor fi virtuoşi la modul absolut, ci vor tinde cît mai mult cu putinţă spre ideea de dreptate în sine (472a-b). Numai dreptatea însăşi este absolut dreaptă (479a; vezi 538c şi urm.). Astfel, descoperim că nici măcar trăsăturile specifice ale cetăţii fericite (adică egalitatea între sexe, comunismul absolut şi conducerea cetăţii de către filosofi) nu sînt absolut drepte. Dreptatea în sine nu este „posibilă", în sensul că nu poate să ia fiinţă, deoarece ea există dintotdeauna, fără a mai suferi

vreodată vreo schimbare. Dreptatea este o „formă" sau o „Idee", una din multele „Idei" existente, iar Ideile sînt singurele lucruri care „există" în sensul strict al cuvîntului, fără nici un amestec al non-existenţei. Ele sînt dincolo de orice devenire, iar orice se află în devenire se plasează între existenţă şi non-existenţă. De vreme ce Ideile sînt singurele lucruri perene şi nu se supun niciodată vreunei schimbări, ele sînt – într-un anumit sens – cauza tuturor schimbărilor. De exemplu, Ideea de dreptate este cauza devenirii oricărui lucru drept sau corect, fie că e vorba de fiinţe umane, de cetăţi, legi, ordine sau acţiuni. Ideile sînt existenţe autogenerate, care dăinuiesc întru veşnicie. Ele sînt de o strălucire absolută. Păstrînd acelaşi exemplu, Ideea de dreptate este absolut dreaptă. Însă această strălucire a lor scapă privirii ochilor. Ideile sînt „vizibile" numai pentru ochii raţiunii, iar raţiunea – în sine – nu percepe altceva decît Idei. Totuşi, de vreme ce există nenumărate Idei şi raţiunea care percepe Ideile este cu totul diferită de aceste Idei, trebuie să existe şi ceva deasupra Ideilor, ceva superior : aceasta este Ideea de bine, care, într-un anumit sens, reprezintă principiul generator al tuturor Ideilor, precum şi al raţiunii care le percepe (517c1-5). Platon şi Aristotel sînt de acord cu faptul că, în planul cel mai înalt, cunoscătorul absolut şi cunoscutul absolut trebuie să fie uniţi. Însă, în vreme ce pentru Aristotel planul cel mai înalt este cunoaşterea sau gîndul care se gîndeşte pe sine, pentru Platon acest plan suprem se află dincolo de diferenţa dintre cunoscător şi cunoscut sau chiar nu este o fiinţă gînditoare, raţională. Ne întrebăm iarăşi dacă nivelul cel mai înalt, aşa cum îl înţelege Platon, mai poate fi numit Idee în sensul propriu. La Socrate „Ideea de bine" şi „Binele" sînt termeni sinonimi (505a2-b3). Cetatea fericită poate lua fiinţă şi poate dăinui în timp numai cu ajutorul fiinţelor umane înzestrate în mod adecvat cu capacitatea de a percepe Binele.

Doctrina Ideilor prezentată de Socrate interlocutorilor săi este foarte greu de înţeles. În primul rînd, ea este cu totul incredibilă, pentru a nu spune că pare chiar fantasmagorică. Pînă acum ni s-a dat a înţelege că dreptatea este în mod esenţial o trăsătură specifică sufletului uman sau unei cetăţi, adică ceva ce nu are o existenţă independentă. Acum ni se cere să credem că dreptatea este autonomă, fiind aceeaşi atît acasă, cît şi într-un loc cu totul străin fiinţelor umane, şi că tot ce există participă la existenţa sa (vezi 509d1-510a7 ; *Phaidros* 247c3). Pînă la ora actuală nimeni n-a reuşit să facă o prezentare clară sau cel puţin mulţumitoare a acestei doctrine a Ideilor. Şi totuşi, avem posibilitatea să definim oarecum exact principala dificultate pe care ea o ridică. „Idee" însemna iniţial forma sau înfăţişarea unui obiect. După aceea a însemnat un tip sau o clasă de obiecte care sînt înrudite prin faptul că au toate aceleaşi forme, acelaşi caracter, aceeaşi forţă, sau aceeaşi „natură". Ulterior a desemnat

caracterul specific al unei clase de obiecte sau natura obiectelor care aparţineau clasei respective. Ideea unui obiect este ceea ce căutăm atunci cînd încercăm să aflăm „ceva"-ul, natura specifică a obiectului sau a unei clase de obiecte. În *Republica*, legătura dintre „Idee" şi „natură" se face pornind de la faptul că „Ideea de dreptate" este numită „cea care este dreaptă prin natura lucrurilor" (501b2), dar şi fiindcă se spune că Ideile, spre deosebire de lucrurile care nu sînt Idei, sînt date „de la natură" (597b5-e4). Totuşi, nu se explică de ce Ideile sînt prezentate ca „separate" de lucruri care sînt ceea ce sînt tocmai prin participarea la o Idee sau, altfel spus, de ce „cîinătatea" (care ar fi trăsătura definitorie a clasei cîinilor) trebuie să reprezinte „adevăratul cîine". Se pare că afirmaţia lui Socrate se sprijină pe două tipuri de fenomene. În primul rînd, obiectele din matematică nu vor fi găsite niciodată în rîndul lucrurilor perceptibile. Nici un fel de dreaptă trasată pe nisip sau pe hîrtie nu este acelaşi lucru cu dreapta ca noţiune a matematicii. În al doilea rînd (şi ceea ce este mai important), în nici o fiinţă umană ori societate omenească nu vom descoperi neapărat dreptatea sau vreunul din lucrurile înrudite cu ea în sensul pe care îl dăm noi acestor cuvinte, adică în toată puritatea şi perfecţiunea lor. S-ar părea mai degrabă că ceea ce înţelegem noi prin dreptate transcende toate lucrurile realizate vreodată de oameni şi este cert că oamenii cei mai drepţi de pe lume au fost în acelaşi timp şi cei mai conştienţi de neajunsurile dreptăţii lor. Socrate pare să susţină că ceea ce este evident adevărat în cazul obiectelor matematice şi în cazul virtuţilor este adevărat în mod universal, deci că există Ideea de pat sau de masă, aşa cum există Ideea de cerc sau cea de dreptate. Totuşi, deşi este absolut logic să spunem că cercul perfect sau dreptatea perfectă transcend orice lucru vizibil, ideea că un pat perfect este ceva pe care nici un om nu s-ar putea întinde sau că un strigăt perfect nu poate fi auzit e greu de susţinut. Oricum ar sta lucrurile în realitate, Glaucon şi Adeimantos acceptă cu relativă uşurinţă această doctrină a Ideilor. Cu siguranţă că ei auziseră de nenumărate ori de Idei şi înainte, dar acest lucru nu ne garantează că au înţeles într-adevăr doctrina prezentată de Socrate[45]. Totuşi, ei au auzit (încă mult mai frecvent şi mai pe înţelesul lor) că există zei asemeni lui Dike (536b3 ; vezi 487a6) sau Nike, care nu înseamnă victoria aceasta sau victoria aceea şi nici o statuie anumită a zeiţei Nike, ci una şi aceeaşi fiinţă, unică şi autonomă, care este, într-un fel, cauza fiecărei victorii şi care este înzestrată cu o strălucire nemaivăzută. La un nivel mai general, Glaucon şi Adeimantos ştiu că undeva există zei, creaturi autonome, origine a tuturor lucrurilor bune, care sînt înzestraţi cu o strălucire nemaivăzută şi nu pot fi percepuţi cu ajutorul

45. 505a2-3, 507a8-9, 509a6-8, 532d2-5, 533a1-2, 596a5-9, 597a8-9.

simţurilor, deoarece nu-şi modifică niciodată „forma" (vezi 379a-b şi 380d şi urm.). Nu spunem asta pentru a nega existenţa unei deosebiri profunde între Idei şi zei, aşa cum sînt ei înţeleşi în teologia din *Republica*, ci doar pentru a afirma că cei care sînt în stare să admită acest tip de teologie sînt şi cei mai pregătiţi să accepte doctrina Ideilor. Traseul pe care este condus cititorul *Republicii* porneşte de la cetate ca asociaţie a părinţilor subordonaţi mai întîi legii şi apoi zeilor, ducînd pînă la urmă la cetate ca o comunitate a strămoşilor artizani subordonaţi filosofilor şi apoi Ideilor.

Trebuie acum să revenim la problema amintită, adică la posibilitatea creării unei cetăţi a dreptăţii. Am aflat pînă acum că dreptatea nu este „posibilă", în sensul că ea nu poate lua fiinţă. Imediat după aceea aflăm că nu numai dreptatea, dar nici cetatea dreptăţii nu este „posibilă" în sensul amintit. Nu înseamnă însă că această cetate a dreptăţii, aşa cum este ea înţeleasă şi prezentată în *Republica*, ar fi de fapt o Idee, asemenea dreptăţii, şi cu atît mai puţin un ideal. Mai ales că „ideal" nici nu este un termen specific lui Platon. Cetatea dreptăţii nu constituie o creaţie autonomă, cum este Ideea de dreptate, aşezată – ca să spunem aşa – într-un loc de deasupra cerurilor. Statutul său este comparabil mai degrabă cu cel al unui tablou reprezentînd o fiinţă umană de o frumuseţe perfectă, care există numai în virtutea sau prin talentul autorului picturii. Este de fapt un statut asemănător cu cel al imaginilor despre care vorbea Glaucon: cea a omului absolut corect despre care se crede că este absolut incorect, şi cea a omului cu totul necinstit despre care se crede că este cu totul cinstit. Mai precis, cetatea dreptăţii există numai „în cuvinte"; ea „există" doar în virtutea faptului că, atunci cînd a fost imaginată, s-a ţinut cont pe de o parte de dreptate ca virtute în sine sau de ceea ce este drept prin natura lucrurilor, şi pe de altă parte de ceea ce este omenesc, prea omenesc. Cu toate că cetatea dreptăţii se plasează cu certitudine pe o poziţie inferioară Ideii de dreptate, nici chiar modelul ei nu poate lua fiinţă aşa cum a fost proiectat. De la cetăţile care există în realitate şi nu doar în cuvinte nu putem pretinde decît să tindă spre atingerea acelui model şi nimic mai mult (472b1-473b3; *cf.* 500c2-501c9 cu 484c6-d3 şi 592b2-3). Nu este prea clar ce înseamnă acest lucru. Oare filosoful a vrut să spună că cea mai bună soluţie posibilă este compromisul, aşadar că va trebui să acceptăm într-o oarecare măsură şi proprietatea privată (adică va trebui să-i permitem fiecărui soldat să-şi păstreze încălţările şi ţinuta pe tot timpul vieţii lui) şi un anumit grad de inegalitate între sexe (astfel încît anumite funcţii militare şi administrative să rămînă apanajul exclusiv al bărbaţilor războinici)? Nu avem nici un motiv să presupunem că Socrate a intenţionat să sugereze aşa ceva. Din perspectiva a ceea ce urmează, sugestia pe care o propunem pare a fi mai plauzibilă. Afirmaţia conform căreia

cetatea dreptăţii nu poate lua fiinţă exact aşa cum a fost proiectată este una provizorie. Ea pregăteşte terenul pentru o altă afirmaţie : că cetatea aceasta, deşi poate să ia fiinţă după modelul propus, nu are prea multe şanse să fie astfel. În orice caz, imediat după ce declară că, dacă judecăm raţional, nu putem spera decît la o cetate asemănătoare cetăţii fericite, Socrate pune întrebarea : „Ce schimbări realizabile ar fi necesare şi suficiente pentru ca cetăţile existente să poată fi transformate în cetăţi perfecte ? ". Răspunsul său este că o condiţie necesară şi suficientă ar fi identitatea puterii politice cu filosofia ; filosofii trebuie să fie regi şi stăpînitori în cetate sau regii trebuie să poată într-adevăr filosofa cum se cuvine. Această coincidenţă va duce la „contenirea relelor", adică va da naştere atît la fericirea individuală, cît şi la fericirea publică (473c11-e5). Dacă dreptatea, înţeleasă ca devotament absolut pentru interesele cetăţii, merită să fie aleasă doar pentru ea însăşi, atunci cel puţin acest lucru se poate realiza, însă condiţia amintită poate fi îndeplinită numai dacă cetatea este caracterizată printr-o bunătate desăvîrşită, adică dacă este capabilă să determine fericirea întregii „rase umane". Am putea chiar să ne întrebăm dacă identificarea filosofiei cu puterea politică n-ar fi cumva condiţia necesară şi suficientă pentru asigurarea fericirii universale, şi în aceste condiţii ar fi neapărată nevoie de instituirea traiului în comun (a comunismului absolut) şi a egalităţii între sexe. Răspunsul lui Socrate nu este cu totul surprinzător. Dacă dreptatea înseamnă să-i dai sau să-i laşi fiecărui individ ceea ce este util sufletului său şi dacă ţinem cont că virtuţile sînt benefice pentru sufletul uman, atunci nici un om nu poate fi cu adevărat drept atîta timp cît nu cunoaşte „virtuţile în sine" sau Ideile în general, deci atîta timp cît nu este un filosof.

Ca răspuns la întrebarea pusă, explicînd de fapt cum este posibilă existenţa cetăţii perfecte, Socrate introduce filosofia ca temă a dialogului. Aceasta nu înseamnă că filosofia apare în *Republica* ca un scop urmărit de fiecare individ ; ea reprezintă un mijloc pentru realizarea dreptăţii şi, în consecinţă, pentru crearea cetăţii dreptăţii, cetatea ca tabără înarmată, caracterizată prin comunism absolut şi prin egalitate între sexe, condiţii impuse unei clase sociale superioare, cea a războinicilor. De vreme ce ideea că filosofii ar trebui să preia conducerea cetăţii nu este introdusă ca parte componentă a cetăţii dreptăţii, ci doar ca mijloc de realizare a ei, în analiza critică pe care o face *Republicii*, Aristotel nu ţine seama de această instituţie, şi pe bună dreptate. Filosofia este introdusă într-un context care se referă la posibilitatea existenţei cetăţii ca tabără înarmată, nu la cea a oportunităţii creării ei. Problema unei astfel de posibilităţi – a ceea ce este în concordanţă cu natura şi în special cu natura umană – nu apare în cazul cetăţii sănătoase, ci intervine în discuţie numai la

începutul cărţii a cincea, ca urmare a unei intervenţii a lui Polemarchos. Anterior mai avuseseră loc două intervenţii asemănătoare – cea a lui Glaucon, după prezentarea cetăţii sănătoase, şi cea a lui Adeimantos, după abolirea proprietăţii private şi a spaţiului privat în general –, însă acestea s-au limitat la problema oportunităţii, fapt care ne arată că, în cadrul acţiunii din *Republica*, Polemarchos joacă un rol mult mai important decît şi-ar dori unii[46]. El vine să îndrepte acţiunea celor doi fraţi şi în special cea a lui Glaucon. Ca o consecinţă îndepărtată a acţiunii lui Polemarchos, Socrate reuşeşte să reducă problema posibilităţii creării unei cetăţi a dreptăţii la problema identificării filosofiei cu puterea politică. Pentru ca această identificare să fie posibilă, ea trebuie să fie explicată, începînd de la un fapt greu de crezut : este evident pentru toţi că filosofii sînt inutili, dacă nu chiar dăunători. Socrate, care avusese propriile sale experienţe în propria sa cetate – experienţe care vor atinge punctul culminant o dată cu condamnarea filosofului la pedeapsa capitală –, consideră că acuzaţiile la adresa filosofilor sînt bine întemeiate, deşi le lipseşte o argumentaţie mai profundă. El socoteşte că antagonismul existent între cetăţi şi filosofi îşi are originea în cetate : cetăţile prezentului, acelea care nu sînt conduse de filosofi, se aseamănă cu grupurile de nebuni care îi corup pe cei mai mulţi dintre oamenii potriviţi pentru arta filosofiei. Aceia care – în ciuda tuturor piedicilor – au reuşit să devină filosofi le întorc spatele acestor nebuni cu un dezgust justificat. Dar Socrate nu-i absolvă de orice vinovăţie nici pe filosofi. El consideră că numai o modificare radicală, care ar trebui să se petreacă atît în cadrul cetăţilor, cît şi în rîndurile filosofilor, ar putea face ca între cele două tabere să se instaureze acea armonie pentru care, prin natura lucrurilor, par să fi fost create amîndouă. Modificarea constă exact în ideea ca filosofii să se declare dornici să preia conducerea cetăţilor, iar cetăţile să-şi manifeste dorinţa de a fi conduse de filosofi. O astfel de suprapunere a filosofiei cu puterea politică este foarte greu de realizat, improbabilă, însă nu imposibilă. Pentru a provoca o asemenea schimbare de atitudine din partea cetăţilor, a filosofilor sau a mulţimilor, este necesară şi suficientă găsirea genului potrivit de persuasiune, iar acesta poate fi furnizat de arta pe care o stăpîneşte Thrasymachos, chiar a persuasiunii, dirijată de filosof şi pusă în slujba filosofiei. În acest context nu ne mai miră declaraţia lui Socrate, cum că el şi cu Thrasymachos tocmai s-au împrietenit, deşi nici înainte nu s-au duşmănit. Mulţimea formată din nefilosofi este bine educată şi, în consecinţă, uşor de convins. Fără „Thrasymachos" n-ar fi existat niciodată o cetate a dreptăţii. Sîntem obligaţi să-i expulzăm din ea pe Homer şi pe Sofocle, însă

46. Vezi laudele aduse de Socrate lui Polemarchos în *Phaidros* 257b3-4.

trebuie să-l invităm pe Thrasymachos. Dintre toţi interlocutorii lui Socrate din *Republica*, Thrasymachos ocupă – şi pe bună dreptate – locul central, fiind plasat între perechea constituită de fiu şi părinte şi cea formată din cei doi fraţi. Socrate şi Thrasymachos „tocmai s-au împrietenit" întrucît Socrate spusese cu puţin timp înainte că, pentru a scăpa de distrugere, cetatea nu trebuie să permită filosofarea şi, cu atît mai puţin, filosofarea concentrată pe tema „discursurilor" către tineri, adică forma cea mai gravă de „corupere a tineretului". Adeimantos crede că Thrasymachos va combate cu furie o astfel de propunere, însă Socrate, care înţelege mai bine cum stau lucrurile, susţine că, tocmai prin propunerea sa, el a devenit prietenul lui Thrasymachos, care este cetatea însăşi sau doar joacă rolul acesteia. După ce devine prietenul lui Thrasymachos, Socrate se decide să-i apere pe cei mulţi de acuzaţia că nu pot fi convinşi de valoarea filosofiei sau, cu alte cuvinte, încearcă îmblînzirea mulţimii (497d8-498d4, 499d8-500a8, 501c4-502a4). Succesul său în faţa mulţimii nu este totuşi unul autentic, de vreme ce inşii cărora li se adresează nu sînt prezenţi sau, altfel spus, mulţimea pe care o îmblînzeşte nu este o mulţime în sens concret, ci doar o mulţime imaginată. Filosofului îi lipseşte arta de a îmblînzi mulţimea reală, contrariul artei de a o stîrni la revoltă, acea artă unică profesată de Thrasymachos. Thrasymachos este cel care va trebui să se adreseze celor mulţi, iar el – după ce l-a ascultat pe Socrate – va reuşi.

Însă dacă lucrurile stau aşa, de ce filosofii din vechime, ca să nu mai vorbim de Socrate, n-au reuşit să convingă mulţimile, în mod direct sau prin intermediari de genul lui Thrasymachos, de supremaţia filosofiei şi a filosofilor? O astfel de izbîndă i-ar fi făcut să-i impună pe filosofi drept conducători ai cetăţii, aducînd totodată şi mîntuirea sau fericirea cetăţilor lor. Oricît de ciudat ar suna, în această parte a dialogului reiese că este mai simplu să convingi mulţimea să accepte cîrmuirea filosofilor decît să-i convingi pe filosofi să stăpînească asupra mulţimilor. Filosofii nu pot fi convinşi, ci doar obligaţi să preia conducerea cetăţilor (499b-c, 500d4-d5, 520a-d, 521b7, 539e2-3), dar numai cei care nu sînt filosofi îi pot obliga să-şi ia asupra lor grijile cîrmuirii. Însă, din cauza prejudecăţii ce există împotriva filosofilor, această constrîngere nu se va înfăptui dacă filosofii nu vor încerca ei mai întîi să-i convingă pe ceilalţi oameni să le impună filosofilor preluarea conducerii cetăţilor. Iar filosofii nu-şi vor exercita puterea de convingere întrucît ei nu-şi doresc să ajungă cîrmuitori ai cetăţii. Ajungem astfel la concluzia că cetatea dreptăţii nu poate exista din cauză că filosofii nu vor să preia conducerea ei.

De ce le lipseşte filosofilor dorinţa de a stăpîni? Fiind stăpîniţi de dorinţa, chiar de iubirea de cunoaştere ca unicul lucru de care au nevoie, sau ştiind că filosofia este cea mai plăcută şi mai binecuvîntată proprietate pe care o

pot deţine, filosofii nu vor să-şi piardă vremea şi să-şi coboare privirea la problemele oamenilor obişnuiţi, cu atît mai puţin să aibă grijă de aceştia. Ei cred că, încă din timpul vieţii, s-au stabilit definitiv departe de cetăţile lor, într-un fel de „Insulă a Fericirii". Din acest motiv, nu vor lua parte la treburile publice decît dacă vor fi constrînşi să o facă, şi asta chiar în cetatea dreptăţii, unde educaţia adecvată a filosofilor este considerată a fi cea mai importantă îndatorire a cetăţii. Ajungînd la percepţia adevăratei măreţii, filosofii consideră că problemele umane sînt ceva meschin. Chiar şi corectitudinea lor – faptul că se abţin să nedreptăţească fiinţele umane care îi înconjoară – îşi are originea în dispreţul faţă de lucrurile pentru care cei care nu sînt filosofi se înfruntă cu îndîrjire. Filosofii ştiu că, dacă nu este dedicată filosofării, viaţa umană, chiar şi sub forma ei cea mai bună, care este viaţa politică, seamănă cu viaţa trăită într-o peşteră, iar apropierea este atît de mare încît cetatea ar putea fi identificată cu Peştera[47]. Locuitorii peşterii, adică cei care nu sînt filosofi, văd numai umbre ale obiectelor create (514b-515c). Cu alte cuvinte, toate lucrurile pe care le percep sînt interpretate prin prisma judecăţii lor asupra lucrurilor drepte şi nobile, judecăţi consfinţite prin decretele legiuitorilor, adică în lumina unor judecăţi prefabricate sau convenţionale. Mai mult, oamenii aceştia nu ştiu că pînă şi cele mai adînci convingeri ale lor nu sînt nimic altceva decît simple păreri subiective. Iar dacă pînă şi cetatea perfectă se bazează în mod absolut pe o minciună fundamentală, fie ea şi nobilă, atunci ne putem aştepta ca, în cel mai bun caz, şi părerile pe care se sprijină sau în care cred cetăţile imperfecte să fie la fel de greşite. Bunii cetăţeni, cei mai buni dintre nefilosofi, sînt ei înşişi cei mai înflăcăraţi susţinători ai acestor convingeri şi, prin urmare, tot ei sînt cei mai înfocaţi adversari ai filosofiei (517a), care reprezintă încercarea de a depăşi simpla convingere pentru a ajunge la cunoaştere. Mulţimea nu este atît de uşor de convins de argumentele filosofilor, în ciuda celor susţinute de vocea optimistă de la începutul argumentaţiei. Acesta este adevăratul motiv pentru care filosofia are foarte puţine şanse să ajungă vreodată să fie asimilată cu puterea politică. Filosofia şi cetatea se depărtează una de cealaltă, mergînd în direcţii cu totul opuse.

Problema pe care o pune depăşirea tensiunii naturale existente între cetate şi filosofi îl determină pe Socrate să treacă de la întrebarea dacă cetatea dreptăţii este „posibilă", adică dacă poate exista în conformitate cu natura umană la o altă abordare : dacă cetatea dreptăţii este „posibilă" şi dacă poate lua fiinţă prin transformarea unei cetăţi existente. Prima problemă, înţeleasă în opoziţie cu cea de-a doua, se concentrează asupra unei anumite : ar putea lua

47. 485b, 486a-b, 496c6, 499c1, 501d1-5, 517c7-9, 519c2-d7, 539e.

ființă cetatea dreptății prin asocierea unor oameni care mai înainte au trăit cu totul liberi de orice obligații sociale? La această întrebare Socrate dă un răspuns negativ subînțeles, trecînd la problema amintită mai sus : posibilitatea de a crea cetatea dreptății prin transformarea unei cetăți deja înființate. Cetatea fericită nu poate fi formată din indivizi care n-au fost supuşi niciodată unei discipline sociale umane, din „primitivi", „animale tîmpe" sau „sălbatici", fie ei cruzi sau blînzi, dar ea nu poate fi creată nici pornind de la cetatea sănătoasă din *Republica*. Este nevoie ca potențialii membri ai cetății fericite să fi acumulat deja cel puțin unele cunoştințe elementare de viață civilizată, căci procesul de lungă durată pe parcursul căruia oamenii pre-politici se transformă în oameni politici nu poate fi opera întemeietorului sau legiuitorului cetății fericite. Legiuitorul îl presupune ca pe o condiție necesară (vezi 376e2-4). Pe de altă parte însă, dacă ipotetica cetate fericită trebuie să fie o cetate veche, una care există cu adevărat, în decursul istoriei, cetățenii ei trebuie să fi fost modelați pînă în străfundurile ființei lor de nişte legi sau obiceiuri imperfecte, specifice cetății lor şi consfințite de vechimea acestora, şi în consecință susținute de oameni cu înflăcărare. Aşadar, Socrate este nevoit să-şi revizuiască sugestia inițială, conform căreia condiția necesară şi suficientă pentru înființarea cetății dreptății este preluarea conducerii de către filosofi. Deşi inițial afirmase că cetatea fericită va lua ființă dacă filosofii vor deveni regii ei, în cele din urmă el susține că această cetate va fi creată dacă, atunci cînd filosofii vor deveni regi, ei îi vor alunga din cetate pe toți cetățenii cu vîrste mai mari de zece ani, adică îi vor separa complet pe copii de părinții lor şi de obiceiurile părinților lor, educîndu-i apoi conform obiceiurilor cu totul noi ale cetății fericite (540d-541b ; vezi 499b, 501a, 501e). Atunci cînd preiau conducerea unui oraş existent, filosofii se asigură că supuşii lor nu sînt nişte sălbatici. Alungîndu-i pe toți cetățenii care au împlinit zece ani, ei se asigură că supuşii lor nu vor fi sclavii nici unei forme de cultură tradițională. Soluția este elegantă, însă ne lasă să ne întrebăm cum ar putea filosofii să-i oblige pe toți cetățenii cu vîrste mai mari de zece ani să se supună cu umilință ordinului care decide expulzarea şi separarea lor de copii, de vreme ce filosofii încă nu au apucat să-şi educe o clasă de războinici care să îi asculte fără crîcnire. Spunînd aceasta, nu ne îndoim că Socrate ar fi putut convinge mulți tineri educați şi destui vîrstnici, nu neapărat să plece din cetate şi să trăiască pe cîmpuri, dar să creadă că filosofii ar putea convinge (şi nu neapărat obliga) mulțimea să-şi părăsească atît cetatea, cît şi copiii, lăsîndu-i în grija filosofilor şi plecînd să trăiască pe cîmpuri, pentru ca astfel să se poată face dreptate.

Aşadar, este imposibil să creăm cetatea dreptății. Şi aceasta din cauză că ea este împotriva naturii. Ideea că vreodată ar avea loc o „contenire a relelor"

este împotriva naturii, „pentru că întotdeauna este necesar să existe ceva care să se opună binelui, iar răul colindă oricum întreaga natură efemeră şi tot ce există în ea”[48]. Este împotriva naturii ca retorica să aibă puterea ce i se atribuie, adică să fie în stare să înfrîngă împotrivirea înrădăcinată în dragostea oamenilor faţă de lucrurile ce le aparţin şi în principal faţă de trupul lor. Aşa cum afirmă Aristotel, sufletul poate stăpîni asupra trupului numai prin despotism, nu prin persuasiune. Vrînd să depăşească această dificultate, *Republica* repetă aceeaşi eroare pe care o făcuseră şi sofiştii cînd vorbiseră despre puterea cuvintelor. Cetatea dreptăţii este împotriva naturii umane şi datorită faptului că egalitatea între sexe şi comunismul absolut sînt împotriva ei. Ea nu exercită nici o atracţie, asupra nimănui, cu excepţia acelor inşi care sînt atît de însetaţi de dreptate încît sînt gata să-şi distrugă familia ca pe ceva cu totul convenţional şi să o înlocuiască cu o societate în care nimeni nu-şi cunoaşte părinţii, copiii, fraţii şi surorile. Iar aceste fiinţe nu sînt deloc o convenţie. *Republica* n-ar fi opera care este dacă acest tip de iubitor de dreptate n-ar fi, practic, unul dintre tipurile reprezentative pentru înţelesul cel mai important pe care îl are dreptatea. Sau, ca să numim faptele într-o manieră mai uşor de înţeles pentru contemporanii noştri, *Republica* reprezintă cea mai dezvoltată şi mai profundă analiză a idealismului politic care s-a scris vreodată.

O parte a dialogului *Republica* se ocupă de filosofie şi aceasta este secţiunea cea mai importantă a lucrării. De fapt, aici ni se oferă răspunsul la întrebarea legată de dreptate, în măsura în care acest răspuns se găseşte în *Republica*. Ne amintim că omul drept este acela în a cărui fiinţă fiecare parte a sufletului îşi face treaba cum se cuvine. Însă cea mai bună parte a sufletului uman, judecata raţională, îşi face treaba cum se cuvine numai în cazul filosofului, iar acest lucru nu este posibil decît dacă şi celelalte două componente ale sufletului funcţionează la fel de bine. Prin firea sa, filosoful trebuie să fie atît curajos, cît şi cumpătat (487a2-5). Numai el poate fi un om cu adevărat drept. Însă sarcina care îl preocupă pe filosof mai mult decît orice altceva este atractivă prin ea însăşi şi, de fapt, reprezintă cea mai plăcută muncă, indiferent de consecinţele pe care le-ar putea impune (583a). Rezultă deci că dreptatea şi fericirea coincid numai în cazul filosofiei. Cu alte cuvinte, filosoful este singurul individ drept în sensul în care o cetate ar putea fi dreaptă, căci filosoful este cu adevărat liber şi independent sau, în cel mai rău caz, viaţa lui este prea puţin pusă în slujba altor indivizi, aşa cum viaţa cetăţii este prea puţin pusă în slujba altor cetăţi. Însă filosoful din cetatea fericită este drept şi în sensul că el îi ajută pe semenii săi, pe concetăţenii săi, îşi slujeşte cetatea şi se supune

48. *Theaitetos* 176a5-8 ; vezi *Legile* 896e4-6.

legii. În acest caz, filosoful este la fel de drept ca şi ceilalţi locuitori ai cetăţii dreptăţii şi, într-un fel, ca toţi cetăţenii drepţi ai oricărei cetăţi, indiferent dacă este vorba de filosofi sau de oameni obişnuiţi. Totuşi, în această a doua accepţiune, dreptatea nu mai este atractivă în sine şi nu mai este respectată pentru valoarea ei, ci este utilă numai prin prisma consecinţelor pe care le impune. Ea nu mai este nobilă, ci necesară. Ca un căutător al adevărului, filosoful nu se mai pune în slujba cetăţii dintr-o înclinaţie naturală, adică din *eros*, ci fiindcă este nevoit să o facă (519e-520b; 540b4-5, e1-2). Am putea spune că în prima accepţiune dreptatea reprezintă dreptul celui mai puternic, iar în a doua accepţiune avantajul celui mai slab, adică al oamenilor inferiori. N-ar trebui să fie necesar, şi totuşi sîntem nevoiţi să adăugăm că nici constrîngerea nu încetează a fi constrîngere dacă ea este autoimpusă[49]. Conform unei concepţii despre dreptate, mai comună decît cea la care face referire Socrate în definiţia sa, dreptatea constă în a nu îi vătăma pe cei din jur. Înţeleasă astfel, dreptatea se dovedeşte a fi, în cel mai bun caz, un simplu însoţitor al măreţiei sufleteşti specifice filosofului. Dar dacă dreptatea este luată într-un sens mai larg, conform căruia ea constă în a-i oferi fiecăruia ceea ce îi este folositor sufletului său, trebuie să facem distincţie între situaţiile în care o astfel de ofertă este atractivă în sine pentru cel care dă (acesta fiind cazul potenţialilor filosofi) şi cele în care ea reprezintă numai o datorie sau o obligaţie. Întîmplător, această distincţie subliniază deosebirea dintre conversaţiile în care Socrate se angajează de bună voie - cele pe care le caută în mod spontan - şi cele care i se impun şi pe care nu le poate evita în mod politicos. Există o diferenţă clară între dreptatea care merită să fie aleasă pentru ea însăşi, făcînd abstracţie cu totul de urmările acestei alegeri, caz în care dreptatea este identică cu filosofia, şi dreptatea care este numai necesară, identificabilă în cel mai bun caz cu o guvernare a filosofilor. Această diferenţă devine posibilă prin ignorarea voită a *eros*-ului, o caracteristică a dialogului *Republica* care, în metafora folosită în mitul Peşterii, se dovedeşte atît de eficientă încît prezintă ascensiunea din peşteră spre lumina soarelui ca pe o acţiune absolut obligatorie (515c5-516a1). Din această cauză, s-ar putea spune că nu există nici un motiv care să-l împiedice pe filosof să se implice în activitatea politică, mînat de acel gen de iubire care poartă numele de patriotism[50].

Pînă la sfîrşitul cărţii a şaptea, dreptatea este prezentată sub toate aspectele sale. Socrate s-a achitat de sarcina pe care i-o impuseseră Glaucon şi Adeimantos, dovedind că dreptatea are valoare în sine, independent de consecinţele sale şi,

49. Kant - „Metaphysik der Sitten”, *Einleitung zur Tugendlehre*, I şi II.
50. Vezi *Apologia lui Socrate* 30a3-4.

prin urmare, că este de preferat nedreptăţii în orice situaţie. În ciuda acestui fapt, discuţia continuă, pentru că – din cîte se pare – imaginea clară pe care ne-am făcut-o despre dreptate nu atrage după sine o înţelegere la fel de clară a nedreptăţii. La concepţia deja formată trebuie să adăugăm o înţelegere clară a cetăţii nedreptăţii şi a omului cu totul nedrept. Numai după ce înţelegem ce înseamnă cetatea nedreptăţii absolute şi ce este un om cu totul nedrept cu aceeaşi claritate cu care ni s-au lămurit chipurile cetăţii dreptăţii şi a omului absolut drept vom fi capabili să decidem dacă ar trebui să îl urmăm pe Thrasymachos, prietenul lui Socrate care ia partea nedreptăţii, sau pe Socrate însuşi, cel care merge pe urma dreptăţii (545a2-b2 ; vezi 498c9-d1). Acest demers ne impune la rîndul lui să presupunem că o cetate a dreptăţii poate exista cu adevărat. De fapt, în *Republica*, nu se renunţă niciodată la ideea că cetatea dreptăţii, ca formă de organizare socială a fiinţelor umane, este posibilă şi se deosebeşte de modul de organizare socială al zeilor sau al urmaşilor zeilor (*Legile*, 739b-e). În momentul în care Socrate se orientează spre analiza nedreptăţii i se pare absolut necesar să susţină din nou această creaţie ficţională, cu o forţă chiar mai mare decît o făcuse înainte. Cu cît cetatea dreptăţii va părea mai credibilă, cu atît mai urîtă, mai condamnabilă şi mai demnă de dispreţ va fi cetatea nedreptăţii. Mînia, indignarea (atît de preferată de Adeimantos, *cf.* 426e4 cu 366c6-7) sau energia dezlănţuită nu şi-ar intra niciodată în drepturi dacă cetatea dreptăţii n-ar fi posibilă. Sau invers : preamărirea energiei pasionale este, inevitabil, produsul secundar al utopiei, al credinţei că există posibilitatea ca relele să contenească, cînd această credinţă este luată în serios. Ideea că toate relele se datorează greşelilor omeneşti (*cf.* 379c5-7 cu 617e4-5) transferă întreaga responsabilitate asupra fiinţei umane şi sugerează că nu doar viciul, ci şi răul sînt rezultatele propriei noastre voinţe. Însă atîta timp cît cetatea dreptăţii nu devine o realitate, posibilitatea înfiinţării ei rămîne sub semnul întrebării. De aceea, Socrate susţine în acest moment că ea a existat în trecut. Mai exact, el le pune pe Muze să susţină această idee sau cel puţin s-o sugereze. S-ar cuveni să menţionăm că afirmaţia conform căreia cetatea dreptăţii a existat în realitate şi că a fost o creaţie a începuturilor este una de tip mitologizant, pe linia gîndirii mitologice, pentru care lucrurile cele mai bune sînt şi cele mai vechi. Aşadar, prin intermediul Muzelor, Socrate afirmă că cetatea fericită a existat cu adevărat la începuturile lumii, mai înainte de apariţia răului, adică a cetăţii de tip inferior (547b). Cetăţile de tip inferior reprezintă forme degradate ale cetăţii fericite, fragmente impure ale cetăţii pure, care forma un întreg, de unde rezultă că o cetate de tip inferior este cu atît mai bună cu cît este mai aproape în timp de cetatea dreptăţii şi invers. Ar fi mai corect să vorbim despre guvernări fericite sau bune şi despre guvernări

inferioare sau degradate decît despre cetăţi fericite şi cetăţi inferioare (vezi trecerea de la „cetăţi" la „guvernări" în 543c7 şi urm.). După Socrate, există cinci tipuri de guvernări sau regimuri politice care merită să fie amintite: 1) monarhia sau aristocraţia, 2) timocraţia, 3) oligarhia, 4) democraţia şi 5) tirania. Această ordine descrescătoare a tipurilor de guvernare se mulează pe ordinea descrescătoare a primelor cinci vîrste ale omului: vîrsta de aur, cea de argint, cea de bronz, apoi cea a tagmei cereşti a eroilor şi, în fine, vîrsta de fier (546e-547a, Hesiod, *Munci şi zile* 106 şi urm.). Remarcăm din primul moment că echivalentul epocii tagmei cereşti a eroilor este la Platon regimul democratic. Va trebui să găsim o explicaţie pentru această potrivire, aparent ciudată.

Republica se sprijină pe ipoteza că între cetate şi sufletul uman există un paralelism perfect. Pornind de la această ipoteză, Socrate afirmă că, aşa cum există cinci tipuri de regimuri politice, tot astfel există şi cinci tipuri de oameni. Distincţia dintre „personalităţile" autoritare şi cele democratice, care a fost destul de populară în studiile contemporane de politologie şi corespunde distincţiei dintre societăţile de tip democratic şi cele de tip autoritar, a reprezentat o reflexie palidă şi nerafinată a diferenţierii pe care o făcea Socrate între sufletele sau oamenii de tip monarhic sau aristocratic, timocratic, oligarhic, democratic şi tiranic, al căror echivalent se găsea în guvernările de tip aristocratic, timocratic, oligarhic, democratic şi tiranic. În acelaşi spirit am putea aminti şi faptul că, atunci cînd descrie respectivele forme de guvernare, Socrate nu vorbeşte despre „ideologiile" specifice fiecăreia, ci este interesat de caracterul tuturor regimurilor politice amintite, de ţelurile pe care le urmăresc în mod manifest şi conştient, dar şi de justificarea politică a acestor ţeluri. În aprecierea acestora, filosoful nu ia în considerare nici un fel de justificare trans-politică, indiferent dacă aceasta îşi are originea în cosmologie, teologie, metafizică, filosofie, istorie sau mitologie. Concentrîndu-se asupra studiului formelor inferioare de guvernare, el analizează în fiecare caz mai întîi forma de guvernare şi apoi tipul de individ corespunzător ei. În prezentarea pe care le-o face, Socrate consideră că fiecare regim politic şi respectiv individul său este un produs al celui precedent. În studiul de faţă ne vom opri doar la prezentarea pe care filosoful o face democraţiei, deoarece aceasta are o importanţă crucială pentru disputa din *Republica*. Democraţia se naşte din oligarhie, care la rîndul ei este urmaşa timocraţiei, stăpînirea războinicilor lipsiţi de cumpătare, dominaţi de pasiune. Oligarhia este cea dintîi formă de guvernare în care dorinţa deţine supremaţia, iar dorinţa atotstăpînitoare este aceea de a acumula avere, dorinţa nestăvilită de îmbogăţire. Omul de tip oligarhic este chibzuit şi destoinic, îşi controlează toate poftele (cu excepţia poftei de a face avere), nu este educat şi nici onest decît la suprafaţă, puţina lui

cinste provenind numai din cel mai pur egoism. Oligarhia îi oferă fiecărui individ dreptul necontestat de a dispune de ceea ce îi aparţine aşa cum crede el de cuviinţă şi astfel face inevitabilă apariţia „trîntorilor", acei membri ai clasei conducătoare care sînt fie înglodaţi în datorii, fie deja faliţi şi deposedaţi de drepturile cetăţeneşti. Aceştia devin nişte cerşetori care plîng după averile lor risipite şi care speră că, printr-o schimbare de regim politic, or să şi le recîştige, împreună cu puterea politică pe care o deţineau odinioară. În plus, din pricina bogăţiei şi a dezinteresului faţă de virtute şi onoare, chiar şi oligarhii cinstiţi devin graşi, răzgîiaţi şi lipsiţi de vlagă, fenomen care îi afectează mai ales pe fiii lor. În acest fel, ei ajung să fie dispreţuiţi de cei săraci, care rămîn slabi, însă plini de hotărîre. Conduşi poate de cîţiva trîntori, trădători ai clasei sociale de care aparţin, dar care posedă anumite abilităţi caracteristice numai clasei stăpînitoare, săracii devin la un moment dat conştienţi de superioritatea lor faţă de cei bogaţi. Atunci cînd consideră că a venit momentul, preiau stăpînirea cetăţii, îi înfrîng pe cei bogaţi, îi ucid sau îi exilează pe unii dintre aceştia şi permit celor rămaşi să trăiască alături de ei şi să se bucure de drepturi cetăţeneşti depline. Astfel îşi face apariţia democraţia. Democraţia este ea însăşi caracterizată prin libertate, iar libertatea include dreptul fiecăruia de a spune orice doreşte şi de a adopta stilul de viaţă care îl satisface cel mai mult. Din aceste motive, democraţia este forma de guvernare care favorizează maximum de diversitate în viaţa socială. În cadrul ei putem găsi orice stil de viaţă şi orice tip de regim politic. De aici trebuie să înţelegem că, făcînd abstracţie de forma de guvernare perfectă, democraţia este singurul regim în cadrul căruia filosoful poate să-şi urmeze stilul lui specific de viaţă fără să fie deranjat de ceilalţi. Prin urmare, exagerînd puţin, am putea compara regimul democratic cu epoca tagmei cereşti a eroilor de care pomenea Hesiod, cea care se apropie de vîrsta de aur mai mult decît oricare altă vîrstă mitică. Platon însuşi, judecînd din perspectiva istorică a stăpînirii celor Treizeci de Tirani, spune despre democraţia ateniană că este „de aur" (*Scrisoarea a şaptea*, 324d7-8). De vreme ce, spre deosebire de celelalte trei tipuri de guvernare imperfectă, democraţia este în acelaşi timp vătămătoare şi permisivă, numai în cadrul acesteia căutarea făţişă a celui mai bun regim politic se află în largul său. Acţiunea din *Republica* se petrece tot într-un regim democratic. Într-o democraţie, cetăţeanul filosof nu este în nici un caz obligat să participe la viaţa cetăţii sau să ocupe vreo funcţie politică. În acest moment, unii s-ar putea întreba de ce Socrate nu i-a acordat democraţiei poziţia cea mai înaltă în rîndul regimurilor inferioare sau chiar poziţia supremă pur şi simplu, o dată ce şi-a dat seama că regimul politic perfect nu poate exista. Alţii ar putea afirma că filosoful şi-a arătat preferinţa

pentru democraţie prin faptele sale: şi-a petrecut întreaga viaţă în democraţia ateniană, a luptat pentru ea în războaiele purtate de cetate şi a murit supunîndu-se legilor ateniene. În ciuda acestor speculaţii, este sigur că Socrate nu prefera democraţia unor alte forme de guvernare. Motivul este acela că, fiind un om drept din mai multe puncte de vedere, el se gîndea nu numai la bunăstarea filosofilor, ci şi la a celor care nu erau filosofi, iar opinia lui era că democraţia nu este capabilă să le ofere acestora din urmă posibilitatea de a încerca să devină mai buni şi mai folositori cetăţii, după puterile lor. Aceasta pentru că ţelul democraţiei nu este virtutea, ci libertatea de a trăi fie nobil, fie josnic, conform preferinţelor fiecăruia. Iată şi motivul pentru care el plasează democraţia pe o poziţie inferioară chiar şi oligarhiei, căci oligarhia impune un oarecare gen de constrîngere, pe cînd democraţia, în felul în care o prezintă Socrate, respinge orice constrîngere, de orice fel. S-ar putea spune şi că, respectînd subiectul în discuţie, filosoful renunţă la orice constrîngeri atunci cînd vorbeşte despre regimul care urăşte constrîngerile. El afirmă că într-o democraţie nimeni nu este obligat să stăpînească sau să se lase stăpînit, dacă nu-i convine, că oricine poate trăi în pace chiar dacă cetatea lui poartă un război, că o condamnare la moarte nu are nici cea mai mică consecinţă pentru cel condamnat, căci el nici măcar nu este întemniţat, că ierarhia existentă între conducători şi conduşi este cu totul răsturnată, că tatăl se comportă ca şi cum ar fi un copil, iar fiul său nu-l respectă şi nici nu se teme de el, că învăţătorul se teme de învăţăceii săi, iar aceştia nu au nici cel mai mic respect pentru el, că există o egalitate absolută între sexe şi, în fine, că nici măcar măgarii şi caii nu se mai dau la o parte atunci cînd le ies în cale fiinţe umane. Platon scrie toate acestea ca şi cum n-ar şti că la începutul expediţiei din Sicilia, atunci cînd au fost mutilate statuile lui Hermes, democraţia ateniană s-a lăsat pradă unei orgii de persecuţii sîngeroase, în care au fost măcelăriţi deopotrivă vinovaţi şi nevinovaţi[51]. Exagerările lui Socrate în ceea ce priveşte moliciunea trivială a democraţiei clasice sînt urmate de o exagerare la fel de puternică atunci cînd se fac referiri la lipsa de cumpătare care caracterizează individul de tip democrat. Adevărul este că în cel de-al doilea caz n-ar fi putut evita exagerarea fără să se abată de la procedura urmată în discuţia sa despre regimurile politice inferioare. Această procedură, consecinţă a paralelei create între cetate şi individ, constă în faptul că individul corespunzător unui regim politic de tip inferior este considerat fiul unui tată dintr-un regim politic precedent. Din acest motiv, cetăţeanul societăţii democratice apare drept fiu al unui tată oligarhic, adică un fel de fiu degenerat al unui părinte avut, care nu este

51. Tucidide VI, 27-29, 53-61.

interesat decît de felul în care poate să cîştige bani. Cetăţeanul societăţii democratice este un ins de bani gata, un trîntor gras, moale şi risipitor, un pierde-vară care, avînd asigurată o oarecare detaşare faţă de lucrurile interesante sau indiferente, trăieşte o zi lăsîndu-se cu totul pradă celor mai josnice pofte, iar a doua zi se comportă ca un adevărat ascet, sau care – după spusele lui Marx – „dimineaţa merge la vînătoare, după amiaza la pescuit, seara creşte vite şi după cină se dedică filosofiei”[52]. Cu alte cuvinte, acest gen de om face în fiecare zi ceea ce i se pare că, întîmplător, îi place în acel moment. Un astfel de cetăţean nu este în nici un caz reprezentat de ţăranul sau meşteşugarul uscăţiv, destoinic şi puternic, care are o singură slujbă (vezi 564c9-565b1, 575c). Acuzele pe care Socrate le aduce în mod deliberat democraţiei devin într-o oarecare măsură explicabile atunci cînd ne amintim că primul destinatar al cuvintelor filosofului este austerul Adeimantos, cel care nu iubeşte rîsul şi căruia i-a fost adresat şi sobrul comentariu despre poezie, inclus în secţiunea despre educaţia războinicilor. Prin critici exagerate, Socrate îi oferă acestuia argumente care să-i justifice „visul urît” despre democraţie (*cf.* 563d2 cu 389a7). Nu trebuie să pierdem din vedere nici faptul că prezentarea optimistă a mulţimii, care fusese temporar necesară pentru a dovedi armonia dintre cetate şi filosofie, trebuie să sufere unele modificări. Critica exagerată a democraţiei ne reaminteşte de lipsa de armonie existentă între filosofie şi masele de oameni.

După ce Socrate prezintă regimul politic nedrept şi pe individul cu totul nedrept şi după ce compară felul de viaţă al omului lipsit de virtute cu cel al omului absolut virtuos, nu mai există nici o umbră de îndoială în privinţa faptului că dreptatea este de preferat nedreptăţii. Cu toate acestea conversaţia continuă, iar Socrate revine pe neaşteptate la discuţia despre poezie, un subiect care fusese deja comentat pe larg atunci cînd se vorbise despre educaţia războinicilor. Să încercăm să înţelegem această revenire, aparent nejustificată. Într-o digresiune explicită pe care o făcuse în timpul discuţiei despre tiranie, filosoful remarcase că poeţii aduc laude tiranilor şi sînt încărcaţi cu onoruri de către aceştia (ca şi de regimul democratic), dar că aceste onoruri nu le sînt oferite şi de cele trei regimuri politice superioare (568a8-d4). Tirania şi democraţia se caracterizează prin faptul că se supun ispitei dorinţelor carnale, fie ele şi ilegale. Tiranul este o încarnare a lui *Eros*. Iar poeţii cîntă şi îi aduc laude lui *Eros*. Ei se poartă cu foarte mare grijă şi cu foarte multă deferenţă faţă de acest fenomen al Erosului pe care Socrate îl ignoră din toate puterile sale în *Republica*. În consecinţă, poeţii încurajează nedreptatea. Acelaşi lucru

52. *Die deutsche Ideologie* (Berlin, Dietz Verlag, 1955), p. 30.

îl face şi Thrasymachos. Însă, la fel cum – în ciuda acestui fapt – Socrate devine prietenul lui Thrasymachos, şi noi putem deveni prieteni ai poeţilor şi mai ales ai lui Homer. Poate că Socrate are nevoie de poeţi cu scopul de a-i reda *eros*-ului demnitatea pierdută. Acest lucru îl va face însă cu o altă ocazie, în *Banchetul*, singurul dialog al lui Platon în care Socrate este prezentat în dialog cu poeţii şi care este dedicat integral proslăvirii *eros*-ului.

Cînd ne folosim de destinul lui Thrasymachos din *Republica* ca de o cheie de înţelegere a adevărului despre poezie, sîntem conştienţi de legătura ce există între retorică şi poezie, legătură prezentată în *Gorgias* (502b1-d9). Însă nu trebuie să ne scape din vedere nici deosebirea dintre poezie şi retorică. Există două tipuri de retorică: cea erotică, descrisă în *Phaidros*, în care Socrate era un maestru şi al cărei reprezentant nu este în nici un caz Thrasymachos, şi al doilea tip, al cărui reprezentat este într-adevăr Thrasymachos. Acest al doilea tip se manifestă sub trei forme: retorica juridică, cea deliberativă şi cea epideictică. *Apologia lui Socrate* este un exemplu de retorică juridică, în timp ce, în *Menexenos*, Socrate abordează retorica epideictică, însă nicăieri el nu se angajează în manifestări retorice de tip deliberativ, adică în retorica politică propriu-zisă. Exemplul cel mai apropiat de acest gen de retorică din *Corpus Platonicum* pare a fi discursul lui Pausanias din *Banchetul*, în care vorbitorul propune ca legea ateniană ptrivitoare la *eros* să fie modificată pentru a-i favoriza pe îndrăgostiţi.

Revenirea la discuţia despre poezie, care se petrece în cartea a zecea, este justificată exact la începutul discuţiei despre formele de guvernare şi despre sufletele de calitate inferioară. Tranziţia de la forma perfectă de guvernare la cele imperfecte este atribuită în mod explicit Muzelor, care îşi asumă o poză „tragică", în timp ce trecerea de la discuţia despre omul perfect la omul inferior are în realitate un caracter uşor „comic" (545d7-e3, 549c2-e2). Poezia revine în centrul atenţiei atunci cînd începe regresul de la tema cea mai nobilă, aceea a dreptăţii înţelese ca filosofie. Revenirea la poezie, precedată de o prezentare a regimurilor politice imperfecte şi a sufletelor imperfecte, este urmată de o discuţie despre „cele mai mari răsplăţi pentru virtute", despre recompensele care, în sine, nu sînt intrinseci dreptăţii sau filosofiei (608c, 614a). A doua discuţie despre poezie constituie centrul de greutate al acelui dialog în care este prezentat regresul de la tema nobilă a dreptăţii. Nu trebuie să fim surprinşi, deoarece filosofia, înţeleasă ca o căutare a adevărului, este cea mai nobilă activitate umană, iar adevărul nu face parte din subiectele specifice poeziei.

În prima discuţie despre poezie, anterioară cu mult introducerii filosofiei ca temă a dialogului, dezinteresul poeziei faţă de adevăr a reprezentat cea mai bună recomandare pentru alegerea acesteia, deoarece la acea vreme interlocutorii

nu erau interesaţi de adevăr, ci de minciună (377a1-6). Cei mai valoroşi poeţi au fost exilaţi din cetate nu pentru că îi învăţau pe oameni ce este minciuna, ci pentru că răspîndeau un gen de minciună nepotrivită. Între timp însă a devenit clar că numai viaţa insului care filosofează, în măsura în care el filosofează, reprezintă stilul corect de viaţă şi că acest gen de viaţă, departe de a simţi nevoia de minciună, o respinge cu hotărîre (485c3-d5). Se pare că evoluţia de la cetate – fie ea şi una perfectă – pînă la filosof impune în acelaşi timp şi o trecere progresivă de la acceptarea condiţionată a poeziei la respingerea hotărîtă a acestei arte.

Din perspectiva filosofiei, poezia se dovedeşte a fi o imitaţie a imitaţiilor lucrurilor adevărate, adică a Ideilor. Meditaţia asupra Ideilor este sarcina filosofului, reproducerea lor este treaba oricărui artizan (meşteşugar) obişnuit, iar activitatea poeţilor şi a altor artiştii „imitatori" constă în reproducerea muncii artizanilor. Pentru început, Socrate prezintă ierarhia existentă în termenii următori : creatorul Ideilor (cum ar fi Ideea de pat) este zeul, creatorul reproducerii (al patului ca obiect material, care poate fi folosit) este artizanul, iar cel care creează imitaţia reproducerii (cum ar fi o pictură reprezentînd un pat) este artistul imitator. Reluînd explicaţia, filosoful afirmă existenţa următoarei ierarhii: pe primul loc se află utilizatorul, apoi artizanul şi pe ultima poziţie artistul imitator. Am putea spune că Ideea de pat îşi are sorgintea în utilizator, cel care îi determină „forma" în funcţie de scopul pentru care va fi folosit acesta. Aceasta înseamnă că cel care se foloseşte de pat este cel care deţine cunoştinţele cele mai complete sau opiniile cele mai competente despre obiect, opinii cu totul diferite de cele ale meşteşugarului. Poetul se plasează la polul opus utilizatorului, deoarece el nu deţine nici un fel de cunoştinţe şi nu poate oferi nici măcar o opinie avizată (601c6-602b11). Statutul preferenţial acordat artelor practice propriu-zise care se ocupă mai degrabă de util decît de un anumit gen de frumuseţe plăcută simţurilor (389e12-390a5), porneşte de la ideea că cetatea fericită este o cetate a artizanilor, care face abstracţie de *eros*. Nu trebuie să pierdem din vedere nici faptul că ordinea ierarhică prezentată în prima jumătate a cărţii a zecea face abstracţie de războinici, ca şi cum cetatea sănătoasă, care nu ştie ce sînt războinicii sau artiştii imitatori (373b5-7), ar urma să fie repusă în drepturi, adăugîndu-i-se în plus conducătorii săi naturali, adică filosofii. Pentru a înţelege judecata aparent scandaloasă exprimată de Socrate asupra poeziei, trebuie mai întîi să-i identificăm pe artizanii a căror operă este imitată de poet. Temele predilecte ale poeţilor sînt în primul rînd fiinţele umane şi ele se referă la virtute şi viciu. Poeţii judecă toate problemele oamenilor din perspectiva virtuţii. Aşa cum o înţeleg ei virtutea apare sub o formă imperfectă şi chiar distorsionată (598e1-2, 599c6-d3, 600e4-5).

Artizanul pe care îl imită poetul este legiuitorul nefilosof, el însuşi un imitator imperfect al virtuţii (*cf.* 501b cu 514b4-515a3). În special dreptatea, aşa cum este ea înţeleasă de către cetate, trebuie să fie opera legiuitorului, pentru că în opinia cetăţii drept este ceea ce este legal. Nimeni nu a exprimat sugestia lui Socrate cu mai multă claritate ca Nietzsche, care a spus că „poeţii au fost întotdeauna valeţii unui anumit gen de moralitate"[53]. Însă, conform unei zicale franţuzeşti, pentru un valet nu există eroi. În acest caz ne întrebăm dacă poeţii – cel puţin aceia care nu sînt cu totul stupizi – nu sînt totuşi conştienţi de slăbiciunile ascunse ale eroilor lor. După părerea lui Socrate, lucrurile stau exact aşa. Spre exemplu, poeţii aduc în lumină întreaga forţă a durerii pe care o simte un om la pierderea cuiva drag. Ei prezintă astfel un sentiment pe care un individ respectabil nu şi l-ar manifesta în toată profunzimea lui decît atunci cînd este singur, deoarece în prezenţa altora o astfel de manifestare nu este nici decentă, nici legală. Poetul scoate la lumină din fiinţa noastră acele lucruri pe care legea ne constrînge să le ţinem ascunse (603e3-604b8, 606a3-607a9). Ca purtători de cuvînt ai manifestărilor pasionale, poeţii se opun legiuitorilor, purtători de cuvînt ai raţiunii. Cu toate acestea, legiuitorul nefilosof nu este un astfel de purtător de cuvînt absolut, iar legile sale sînt departe de a fi pur şi simplu nişte dictate ale raţiunii. Spre deosebire de legiuitori, poeţii au o înţelegere mai largă a vieţii umane văzută ca un conflict între sentimente şi raţiune (390d1-6), căci ei evidenţiază limitările la care este supusă legea. Însă dacă lucrurile stau astfel, dacă poeţii sînt, poate, oamenii care înţeleg cel mai bine natura pasiunilor pe care legea ar trebui să le ţină în frîu, înseamnă că ei sînt foarte departe de a fi slujitorii legiuitorilor, ba chiar că legiuitorul prudent ar putea învăţa de la ei. Din punctul de vedere al filosofului, veritabila „vrajbă dintre filosofie şi poezie" (607b5-6) nu porneşte de la problema valorii poeziei în sine, ci de la poziţia ierarhică ocupată de poezie în raport cu filosofia. În opinia lui Socrate, poetul nu este îndreptăţit să fie independent. El poate fi doar un ajutor al „utilizatorului" *par excellence*, al regelui (597e7) care este filosoful. Aceasta întrucît poezia prin excelenţă prezintă viaţa umană ca şi cum ar fi de sine stătătoare, nu îndreptată spre modul de viaţă filosofic, şi în consecinţă poeţii nu prezintă niciodată modul de viaţă al filosofului decît într-o formă distorsionată, în comedie. De aici ajungem la concluzia că poezia independentă (indiferent dacă este sau nu interpretată) va fi în mod necesar fie tragedie, fie comedie – sau un amestec al celor două –, căci stilul de viaţă non-filosofic nu oferă nici o soluţie la problema sa fundamentală sau, eventual, numai o soluţie absurdă. Însă, dacă poezia este subordonată filosofiei, ea va

53. *The Gay Science*, nr. 1.

prezenta stilul de viaţă non-filosofic ca fiind subordonat celui filosofic şi deci se va referi în primul rînd chiar la modul de viaţă filosofic (vezi 604e). Cel mai măreţ exemplu de poezie subordonată filosofiei este dialogul platonician.

Republica se încheie cu o discuţie despre cele mai mari răsplăţi ale virtuţii şi cele mai mari pedepse ale nedreptăţii. Discuţia este compusă din trei părţi : 1) dovada nemuririi sufletului, 2) răsplăţile şi pedepsele divine şi umane în timpul vieţii omului şi 3) răsplăţile şi pedepsele ce îl aşteaptă pe om după moarte. Partea centrală nu pomeneşte nimic despre filosofie, căci răsplata virtuţii şi pedepsirea nedreptăţii pe timpul vieţii omului sînt necesare celor care nu practică filosofia, celor a căror virtute nu exercită acea atracţie intrinsecă pe care o deţine virtutea specifică filosofilor. Nici unul dintre cei care au înţeles sensul dual al termenului de dreptate nu poate trece cu vederea nevoia pe care o simte „filistinul" Socrate de a rosti cu glas tare recompensele care îi aşteaptă pe cei drepţi pe pămînt (613d, c4). Socrate, cunoscînd caracterul lui Glaucon, poate aprecia ce este folositor tînărului mai bine decît orice alt cititor al *Republicii* şi cu siguranţă mai bine decît „idealiştii" moderni, lipsiţi de curaj, cutremuraţi la gîndul că oamenii care, prin corectitudinea şi integritatea lor (ce nu trebuie în nici un caz despărţită cu totul de pricepere sau şiretenie), constituie pilonii unei societăţi stabile ar putea fi răsplătiţi de societatea unde trăiesc. Acest gînd reprezintă o corectură indispensabilă adusă la exagerata declaraţie a lui Glaucon din lungul său discurs despre suferinţele extreme la care este supus omul cu adevărat drept ; este posibil ca Glaucon să nu fi ştiut ce înseamnă un om cu adevărat drept. Datoria unui om cu adevărat drept, cum este Socrate, nu poate fi aceea de a-i face pe inşii mai slabi să-şi piardă speranţa în posibilitatea existenţei unei ordini şi a unei decenţe care să guverneze asupra problemelor umane, cel puţin nu pe aceia care, fie în virtutea înclinaţiilor sau înzestrării lor naturale, fie din pricina obîrşiei lor, ar putea ajunge să deţină vreo responsabilitate publică. Lui Glaucon îi va fi de ajuns să-şi amintească pînă la sfîrşitul vieţii lui şi, poate, să le transmită şi celor apropiaţi multele, măreţele şi uimitoarele imagini pe care Socrate le-a înviat în mintea şi pentru beneficiul celor prezenţi în acea noapte memorabilă din Pireu. Prezentarea pedepselor şi recompenselor ce îi aşteaptă pe oameni după moarte se face sub forma unui mit. Nu este însă vorba despre un mit nefundamentat, de vreme ce se bazează pe dovada nemuririi sufletelor. Din moment ce este compus din mai multe elemente, sufletul nu poate fi nemuritor decît în cazul în care structura sa este pusă într-o armonie absolută. Însă, după cum ştim din experienţă, sufletului îi lipseşte tocmai armonia absolută. Pentru a ajunge la adevăr, ar trebui să recuperăm, cu ajutorul judecăţii raţionale, natura originală sau adevărată a sufletului (611b-612a). Acest raţionament nu se găseşte

în *Republica*. Altfel spus, Socrate dovedeşte nemurirea sufletului fără să fi explicat în ce constă natura sufletului uman. Situaţia de la sfîrşitul *Republicii* corespunde cu precizie celei de la sfîrşitul primei cărţi a dialogului, unde filosoful afirma clar că a dovedit utilitatea dreptăţii fără să ştie ce este dreptatea, adică fără să-i determine acel „ceva" specific. Discuţia ulterioară finalului primei cărţi evidenţiază caracterul dreptăţii ca fiind constituit de o bună rînduială a sufletului, însă cum am putea şti ce înseamnă această bună rînduială fără să ştim mai întîi care este natura specifică a sufletului? Să ne amintim încă o dată faptul că paralela stabilită între suflet şi cetate, premisa doctrinei despre suflet prezentate în dialogul *Republica*, este în mod evident una greu de susţinut, ba chiar uşor de combătut. *Republica* nu poate să determine natura sufletului uman deoarece face abstracţie de trup şi de *eros*, făcînd astfel abstracţie chiar de suflet şi de natura lucrurilor. O astfel de atitudine este necesară în cazul în care dreptatea, înţeleasă ca devotament absolut faţă de binele comun al unei anumite cetăţi, merită să fie lăudată şi aleasă pentru valoarea pe care o reprezintă în sine, iar motivul pentru care laudele aduse ei sînt necesare nu mai necesită nici un fel de argumentaţie. Dacă sîntem interesaţi să aflăm cu exactitate ce înseamnă dreptatea, trebuie să căutăm „o altă cale, şi mai lungă" decît cea adoptată în *Republica*, pentru a relua studiul sufletului uman (504b ; vezi 506d). Nu înseamnă însă că ceea ce am aflat despre dreptate din acest dialog nu ar fi adevărat sau că ar avea un caracter cu totul provizoriu. Este clar că prima carte a *Republicii* nu ne spune ce este dreptatea. Totuşi, prezentînd modul în care Socrate îl îmblînzeşte pe Thrasymachos ca pe un act de dreptate, dialogul ne face să înţelegem dreptatea. Doctrina dreptăţii prezentată în *Republica*, chiar dacă nu este completă, poate fi adevărată în măsura în care natura dreptăţii depinde în mod hotărîtor de caracterul cetăţii, pentru că nici caracterul planului trans-politic nu poate fi înţeles decît dacă înţelegem cetatea. Iar cetatea este complet inteligibilă, deoarece limitele sale pot fi stabilite cu precizie. Pentru a vedea care sînt aceste limite, nu este nevoie să fi rezolvat problema întregului, ci este suficient să fi pus această problemă. Şi aici, *Republica* ne arată într-adevăr cu claritate ce este dreptatea. Aşa cum a remarcat Cicero, *Republica* nu ne prezintă forma de guvernare perfectă, ci mai curînd natura problemelor politice[54], adică natura specifică a unei cetăţi. În *Republica*, Socrate arată foarte clar caracterul pe care ar trebui să-l aibă o cetate pentru a satisface cele mai înalte cerinţe ale fiinţei umane. Tot el ne lasă să vedem limitele esenţiale şi natura cetăţii, pentru a ne face să înţelegem că o cetate construită conform acestor cerinţe nu este posibilă.

---

54. *De republica* II, 52.

CAPITOLUL AL III-LEA

Despre *Războiul peloponesiac* al lui Tucidide

1. Filosofie politică şi istorie politică

Trecînd de la Aristotel şi Platon la Tucidide, avem impresia că intrăm într-o cu totul altă lume. Nu mai este lumea filosofiei politice, cea a căutării celei mai bune forme de guvernare, care, deşi posibilă, nu a fost şi nici nu va deveni vreodată realitate. Nu mai avem de-a face cu căutarea acelui templu strălucitor şi pur, clădit pe baza unei elevaţii spirituale, departe de vulgaritatea gălăgioasă şi de tot ce este lipsit de armonie. Din perspectiva celei mai bune guvernări sau a ordinii cu adevărat juste, a dreptăţii sau a filosofiei, viaţa politică sau măreţia politicii îşi pierde foarte mult din farmecul ei, dacă nu cumva şi-l pierde cu totul. Numai farmecul şi măreţia întemeietorului şi legiuitorului par să supravieţuiască şi celor mai dure teste. Cînd începem să citim scrierile lui Tucidide, plonjăm dintr-o dată în viaţa politică desfăşurată la intensitatea ei maximă, cu înfruntări pe viaţă şi pe moarte, cu războaie sîngeroase, fie ele civile, fie între popoare. Tucidide are propria sa perspectivă asupra vieţii politice, iar aceasta nu transcende lumea cetăţii. Istoricul grec nu se plasează în afara conflictului, ci chiar în mijlocul lui ; analizează cu seriozitate viaţa politică aşa cum este ea ; nu este interesat decît de cetăţile existente, de oamenii politici, comandanţii de armate terestre şi navale, cetăţenii şi demagogii care au existat în realitate şi care sînt cu totul altceva decît întemeietorii şi legiuitorii acestor cetăţi. Tucidide ne prezintă viaţa politică în toată grandoarea ei aspră, cu toată duritatea şi chiar abjecţia ei. Este suficient să amintim doar cum vorbesc despre Temistocle şi Pericle pe de o parte Socrate şi pe de altă parte Tucidide sau să comparăm felul diferit în care Platon şi Tucidide îl prezintă pe Nicias. Tucidide se arată plin de înţelegere faţă de măreţia politicii, pe care o prezintă aşa cum apare în luptele pentru libertate, în procesele de întemeiere, de preluare a stăpînirii şi de expansiune a imperiilor. El ne convinge să împărtăşim şi noi

acelaşi sentiment. Evenimentul cel mai turbulent care se petrece în dialogurile lui Platon este intrarea intempestivă a lui Alcibiade, beat, la un banchet al prietenilor săi. Tucidide ne oferă prilejul să fim martorii aspiraţiilor delirante exprimate la începutul expediţiei în Sicilia şi ai indescriptibilelor suferinţe de pe timpul persecuţiilor din Siracuza. El judecă problemele politice nu numai din aceeaşi perspectivă ca şi cetăţenii sau oamenii politici, ci şi de la acelaşi nivel. Şi cu toate acestea Tucidide nu este un om politic. Conştientizăm deosebirea dintre el şi un om politic adevărat atunci cînd, aşa cum ne-o impune tradiţia, îl numim „istoric".

Oricît de profundă ar fi diferenţa dintre Platon şi Tucidide, doctrinele lor nu sînt neapărat incompatibile. S-ar putea ca ei să se completeze reciproc. Subiectul abordat de Tucidide este cel mai mare război cunoscut de el, cea mai măreaţă „schimbare" din istorie. Cetatea perfectă descrisă în *Republica* (şi în *Politica*) este o problemă dată uitării. Însă într-o continuare a *Republicii*, Socrate îşi exprimă dorinţa de a vedea cetatea perfectă „în schimbare", adică în război. „Cetatea perfectă în schimbare" este continuarea necesară a discursului despre cetatea perfectă. Socrate se simte totuşi incapabil să laude sau să prezinte în mod adecvat cetatea perfectă angajată într-un proces de schimbare[1]. Discursul său despre cetatea perfectă are nevoie de o adăugire pe care filosoful nu o poate oferi. Descrierea unei cetăţi perfecte care evită accidentalul se referă la o cetate fără identitate şi la nişte oameni fără identitate, care locuiesc într-un loc nedeterminat şi într-un timp nedefinit (*cf. Republica*, 499c8-d1). Însă un război nu poate fi purtat decît de o cetate anume, împotriva altor cetăţi identificabile, sub conducerea unor anumiţi lideri şi într-o anumită perioadă istorică. Socrate pare să ceară ajutorul unui om de talia lui Tucidide, un ins care ar putea completa sau chiar desăvîrşi filosofia politică. S-a întîmplat ca unul dintre cei trei interlocutori ai lui Socrate, Critias, să fi auzit pe cînd era copil o istorie povestită de bătrînul său bunic, care o auzise de la tatăl său, care o auzise şi el de la Solon, cu care se înrudea şi era foarte bun prieten şi care o auzise la rîndul său de la un preot egiptean. În acea istorie se spune că în vremuri foarte vechi Atena, care era pe atunci o cetate a perfecţiunii, a pornit un război împotriva Atlantidei, o insulă incredibil de mare aşezată undeva la apus. Poporul Atlantidei, sub conducerea regilor săi, care erau nişte bărbaţi de o putere incredibil de mare, au încercat să înrobească Atena şi toate celelalte ţări de pe ţărmul Mării Mediterane. Însă atenienii, preluînd cumva rolul de lideri ai grecilor, dar acţionînd şi pe cont propriu atunci cînd toţi ceilalţi îi părăsesc, i-au înfrînt pe atacatori şi astfel au salvat toate popoarele mediteraneene de sclavia atlantidă. Nu un mit plăsmuit, ci această istorie adevărată

1. *Timaios* 19b3-d2, 20b3.

(*Timaios* 26e4-5) este cea care are funcţia de a completa prezentarea pe care o face Socrate cetăţii perfecte. Ea aminteşte de opera lui Tucidide nu numai din cauză că reprezintă o relatare a „celei mai mărețe schimbări", ci şi pentru că războiul cu Atlantida aminteşte de războiul peloponesiac sau, mai exact, de perioada siciliană a acestui război. Războiul cu Atlantida aminteşte de expediţia siciliană, deşi o depăşeşte cu mult. O depăşeşte în primul rînd prin gigantismul impus atît de dimensiunile insulei din apus, cît şi de mulţimea armatei sale. Însă, mai presus de toate, o depăşeşte prin aura de glorie ce îl învăluie: în vreme ce atacul injust lansat de atenieni asupra unei insule din apus se încheie cu o înfrîngere ruşinoasă, războiul motivat purtat de atenieni pentru apărarea întregii Grecii şi a teritoriilor învecinate împotriva atacului necinstit al oamenilor de pe insula apuseană se încheie cu cea mai glorioasă victorie. Victoria imaginară asupra Atlantidei depăşeşte de departe, atît în însemnătate, cît şi în glorie, victoria reală din războiul împotriva Persiei, laolaltă cu mult aşteptata victorie în expediţia siciliană. Avem senzaţia că, într-un fel, Critias a încercat să-şi întreacă rivalul, pe Alcibiade, printr-un discurs care să depăşească în mod categoric faptele şi planurile lui Alcibiade, cu toate că, în sine, acestea erau deja incredibile. Oricum, faptul pare să confirme prima impresie despre legătura dintre Platon şi Tucidide. Războiul peloponesiac a fost pornit de cetatea Atenei la instigarea unei guvernări considerate imperfecte atît de Tucidide, cît şi de Platon, care o cunoşteau din proprie experienţă. Războiul cu Atlantida a fost purtat de cetatea Atenei ca urmare a deciziei unei guvernări extrem de bune, despre care ştim cîte ceva numai din spusele unui preot egiptean. Cu toate acestea, nu există nici o problemă cît de cît importantă asupra căreia cei doi gînditori să nu cadă de acord. Platon nu-i dă voie personajului său Critias să descrie gloria fără egal a Atenei, fiindcă nu vrea ca unui atenian să i se permită să laude Atena. Tucidide, istoricul, a fost într-adevăr obligat să accepte laudele aduse de Pericle Atenei, însă a făcut tot posibilul pentru ca Discursul Funerar al lui Pericle să nu fie cumva considerat, din greşeală, o ilustrare a propriilor sale elogii la adresa cetăţii.

Oricum am judeca lucrurile, sîntem obligaţi să revenim la banala distincţie conform căreia Tucidide se deosebeşte de Platon prin faptul că este istoric. Ne este relativ uşor să-l percepem ca istoric, mai ales nouă, urmaşii unei epoci de istoricism. S-ar părea chiar că există o legătură deosebit de strînsă între gîndirea lui Tucidide şi „studiul ştiinţific al istoriei" din secolele al XIX-lea şi XX. De fapt Tucidide chiar a fost un „istoric savant". Însă diferenţele dintre istoricii moderni şi Tucidide sînt totuşi imense. În primul rînd, Tucidide se limitează drastic la istoria militară şi diplomatică şi doar rareori, în cel mai bun caz, face unele referiri la istoria politică. Deşi nu ignoră „factorul economic", spune totuşi foarte puţine lucruri despre el şi nu aminteşte aproape

nimic de istoria culturală, religioasă sau intelectuală a vremii. În al doilea rînd, opera sa se vrea un bun al tuturor timpurilor, pe cînd opera nici unui istoric din perioada modernă nu e privită ca fiind cu adevărat „definitivă". În al treilea rînd, Tucidide nu se mulţumeşte să povestească, să explice evenimentele şi să citeze din documente oficiale, ci introduce şi discursuri ale personajelor, compuse de el însuşi. Totuşi, Tucidide poate fi considerat istoric, însă nu în sensul modern al cuvîntului. Ce sens dăm însă cuvîntului „istoric" în perioada antică? Conform opiniei lui Aristotel, un istoric relatează ceva ce s-a întîmplat cu adevărat, pe cînd poetul povesteşte ceva ce s-ar fi putut întîmpla. „În consecinţă", scrie el, „poezia este un gen mai filosofic şi mai serios decît istoria, deoarece poezia ne prezintă universalul, pe cînd istoria prezintă particularul"[2]. Poezia se plasează între istorie şi filosofie, iar istoria şi filosofia se găsesc la doi poli opuşi. Istoria este pur şi simplu nefilosofică sau prefilosofică, fiindcă este interesată de concret (fiinţe umane concrete, cetăţi, regate sau imperii concrete, confederaţii concrete). În timp ce filosofia se ocupă de specia umană ca noţiune, istoria nici măcar nu ne permite să distingem specia dintre lucrurile concrete şi prin intermediul lucrurilor concrete, aşa cum face poezia. De exemplu, filosofia este interesată de război în general sau de cetate în general, pe cînd Tucidide se ocupă doar de războiul dintre peloponesieni şi atenieni. Astfel, Aristotel dovedeşte în mod implicit că nu există nici un fel de opoziţie între istorie şi filosofie, nici măcar atîta cîtă există între filosofie şi poezie. Însă problema este dacă Tucidide este istoric în sensul dat cuvîntului de Aristotel. Uneori Tucidide însuşi pare să sugereze că el este într-adevăr un istoric în acest sens. Definiţia istoriei, menţionată în fragmentul despre care vorbim (I, 97.2), poate fi prezentată astfel: este de dorit şi chiar necesar să avem la dispoziţie o relatare neîntreruptă, clară şi demnă de încredere a evenimentelor prin care au trecut şi a lucrurilor pe care le-au făcut oamenii şi cetăţile din toate timpurile, iar această relatare ar trebui scrisă de fiecare dată de un autor contemporan cu respectivele evenimente. Însă Tucidide sugerează această definiţie a istoriei pentru a explica sau pentru a scuza o digresiune în opera sa aparent inutilă; el nu aminteşte definiţia în cauză atunci cînd menţionează motivele care l-au determinat să scrie această lucrare. Luată în contextul operei de care aparţine, această sugestie apare exact ca o respingere a perspectivei istorice pe care o transmite. Motivul pentru care autorul respinge această perspectivă nu este greu de înţeles. Cînd explică de ce scrie istoria războiului peloponesiac, el accentuează importanţa unică a evenimentului. Simpla definiţie a istoriei, fie ea modernă sau antică, nu ţine cont suficient de mult de diferenţa dintre ceea ce este important şi ceea ce este neînsemnat.

---

2. *Poetica* 1451a36-b11.

În plus, este cert că Tucidide ne permite să distingem universalul în contextul evenimentului particular pe care îl relatează şi prin intermediul acestuia. Din acest motiv opera sa se vrea a fi un bun al tuturor timpurilor. În consecinţă, ţinînd cont de remarca făcută de Aristotel, sîntem nevoiţi să spunem că Tucidide nu este doar un istoric obişnuit, ci şi un istoric poet, căci face cu instrumentele prozei ceea ce fac poeţii cu instrumentele poeziei. Şi totuşi, el este la fel de puţin istoric-poet pe cît este istoric. Deşi prezintă explicit ceea ce consideră a fi sarcina sa, nu expune la fel de clar ce consideră el că ar intra în sarcina unui istoric. De fapt, spre deosebire de Herodot, el nu pomeneşte niciodată de „istorie" şi numai acest fapt ar fi suficient pentru a ne face să ezităm înainte de a-l numi „istoric". Tucidide chiar vorbeşte despre ceea ce consideră el a fi specific poeţilor : poeţii prezintă lucrurile mai măreţe şi mai grandioase decît sînt ele în realitate (I 21.1 şi 10.1), pe cînd el le prezintă exact aşa cum s-au petrecut. Motivul hotărîtor, care ne obligă să renunţăm la încercarea de a-l înţelege pe Tucidide din perspectiva aristoteliană, este acela că o astfel de distincţie presupune prezenţa filosofiei şi nu avem nici un motiv să presupunem că pentru Tucidide sau în opera sa filosofia există. Poate că acea „căutare a adevărului" despre care vorbeşte Tucidide (I 20.3) precedă în mod esenţial, dar nu cronologic, distincţia dintre istorie şi filosofie. Creaţia sa se doreşte un bun al tuturor timpurilor, deoarece permite urmaşilor să cunoască adevărul nu numai despe evenimentele trecutului, cum ar fi războiul peloponesiac şi „lucrurile străvechi" care l-au precedat (*cf.* I 1.3, la început), dar şi despre propria lor epocă (I 22.4). Munca pe care a depus-o Tucidide pentru a afla adevărul despre războiul peloponesiac (şi despre „lucrurile străvechi") îi va scuti pe acei potenţiali cititori să investească un efort asemănător pentru a înţelege vremurile în care trăiesc. Opera sa oferă rezultatele unui gen de investigaţie (sau de „istorie") care face inutile investigaţiile acelor cititori. Folosindu-ne încă o dată de distincţia practicată de Aristotel, am putea spune că Tucidide a descoperit „valorile universale" în „faptele concrete" ale timpului său (şi în „lucrurile străvechi"). Nu ar fi cu totul greşit dacă am încerca să-l comparăm cu Platon, căci şi despre Platon se poate spune că a descoperit universalul într-un eveniment particular - viaţa concretă a lui Socrate -, reuşind astfel să prezinte universalul prin intermediul particularului.

În perioada în care modelul tradiţional instituit de Aristotel a fost zdruncinat în mod decisiv, Hobbes şi-a mutat centrul de interes de la Aristotel la Tucidide. Şi el l-a considerat pe Tucidide istoric, diferenţiindu-l de filosof. Însă Hobbes percepea altfel decît Aristotel diferenţa dintre istoric şi filosof. Pentru el, sarcina filosofului ţinea de „transmiterea neîngrădită a preceptelor", în vreme ce istoria reprezenta „simpla naraţiune". În acest sens, şi istoria transmite anumite precepte. Dacă este să alegem cel mai important exemplu, conform

opiniei lui Hobbes, opera lui Tucidide arată superioritatea monarhiei în faţa oricărei alte forme de guvernare, dar în special în faţa democraţiei. În orice caz, într-o lucrare istorică de calitate „naraţiunea trebuie să îl educe pe nesimţite pe cititor şi să o facă cu o mai mare eficacitate decît ar fi posibil prin intermediul preceptului". Pentru a sprijini ideea că Tucidide îşi instruieşte pe nesimţite cititorii, Hobbes citează aprecierile lui Justus Lipsius şi mai ales pe cele ale lui Marcellinus: „Marcellinus zicea că opera lui Tucidide era voit obscură şi că oamenii de rînd ar putea să nu-l priceapă. Şi nu este greu de crezut, căci un om înţelept se cuvine să scrie astfel (însă cu vorbe pe înţelesul tuturor) încît numai cei înţelepţi să-i poată aduce laude". De vreme ce Tucidide este „cel mai înţelept cronicar din cîţi au scris vreodată", cititorii săi „ar putea să tragă unele învăţături din istoriile sale". Tucidide nu pune în lumină nici un fel de învăţături. Aşadar, Hobbes consideră că diferenţa principală dintre filosof şi istoric (sau, în orice caz, cel mai chibzuit istoric) constă în faptul că istoricul doar sugerează valorile universale. El este convins că discursurile introduse de Tucidide în opera sa nu sînt purtătoarele unei amintite învăţături, ci fac parte „din împletitura poveştii"[3]. Ar însemna că nici unul dintre sentimentele exprimate în discursurile personajelor lui Tucidide nu poate fi atribuit pur şi simplu autorului. Această regulă de fier nu este impusă, ci mai degrabă prezentată cu o mai mare acurateţe prin următorul corolar: faptul că un personaj al lui Tucidide îşi exprimă o anumită opinie dovedeşte că acea opinie îi era cunoscută autorului. În consecinţă, s-ar putea ca ea să fi fost folosită pentru a completa o opinie exprimată de Tucidide însuşi, în cazul în care prima opinie este legată în mod evident de cea de-a doua. Departe de a submina teza neimplicării lui Tucidide în opera sa, discursurile respective nu fac decît să o sporească. Din moment ce el este atît de rezervat în problema valorilor universale, iar discursurile sale sînt atît de bogate în declaraţii viguroase şi convingătoare asupra lor, s-ar zice că autorul îşi convinge cititorii să considere aceste afirmaţii expresii ale propriei lui opinii. Tentaţia devine aproape irezistibilă în momentul în care vorbitorii dau glas unor păreri pe care nici un om inteligent sau de bun-simţ n-ar fi în stare să le contrazică.

Dacă Tucidide este atît de rezervat cum încearcă să ne facă să credem observaţiile sugestive ale lui Hobbes, s-ar părea că este aproape imposibil să stabilim cu o oarecare certitudine care este doctrina istoricului antic. Hobbes susţine ideea că Tucidide, „de vreme ce era de viţă regească, a fost aşadar cel

3. Hobbes - *English Works* (ediţia Molesworth), volumul al VIII-lea, pp. viii, xvi-xvii, xxii, xxix şi xxxii. *Cf. Opera Latina* (ediţia Molesworth), volumul I, pp. lxxxviii şi xiii-xiv.

mai mulţumit de stăpînirea regală"[4]. Vom găsi cu greu vreun contemporan al nostru care să fie de acord cu această apreciere. Astăzi nu puţini sînt aceia care consideră că Tucidide, departe de a fi un simplu adversar al democraţiei, era fie un simpatizant al „politicii prin forţă", fie un adept al imperialismului ce caracteriza democraţia ateniană. În consecinţă, se consideră că cea mai cuprinzătoare imagine a concepţiei lui Tucidide apare în dialogul atenienilor cu melienii. Această interpretare pare într-adevăr posibilă, ţinînd cont de atitudinea rezervată a istoricului şi de refuzul său de a-şi exprima opinia asupra acestui dialog. Însă aceeaşi tăcere ar justifica în egală măsură şi o interpretare cu totul opusă celei amintite. Exegeţii contemporani ai lui Tucidide, care s-au arătat mai receptivi faţă de gîndirea sa, remarcă prezenţa a ceva ce transcende „puterea prin forţă", a ceva ce am putea numi umanist sau omenesc. Însă dacă cineva l-ar întreba pe Tucidide cum se împacă „politica prin forţă" cu latura umană, n-ar primi nici un răspuns de la el[5].

După ce reuşim să depăşim prima impresie, remarcăm cu uimire cît de multe judecăţi importante enunţă în mod explicit istoricul în numele său. Aceste judecăţi sînt singurele elemente care pot constitui un punct de pornire legitim pentru înţelegerea doctrinei sale.

2. Situaţia Spartei: cumpătare şi justiţie divină

Prima judecată clară şi explicită pe care o emite Tucidide este aceea că războiul dintre peloponesieni şi atenieni a fost mai măreţ decît războaiele precedente. Pentru a-şi demonstra afirmaţia, el este obligat să dovedească „lipsa de forţă a celor vechi". Astfel, îi răpeşte Antichităţii acea strălucire care, din cîte se pare, era opera poeţilor ce o preamăriseră înainte. În timp ce urmăreşte evoluţia de la lipsa de forţă a anticilor la puterea contemporanilor, istoricul schiţează şi apariţia protagoniştilor războiului despre care vorbeşte, adică al Atenei şi al Spartei. Din cauza sărăciei pămînturilor din teritoriul lor, care astfel n-au atras pofta de cucerire a altor puteri, atenienii au fost lăsaţi în pace, iar cetatea lor a atins un oarecare grad de măreţie cu mult înaintea Spartei. Atenienii au fost cei dintîi care, prin rafinarea stilului de viaţă barbar al celor din vechime, s-au dedat plăcerilor unui trai destul de îmbelşugat. Spartanii au fost cei care au introdus pentru prima dată un mod de viaţă specific grecesc, un stil caracterizat prin sobrietate şi egalitate, ce constituia o cale de mijloc între sărăcia barbară şi luxul barbar. Drept urmare, încă din

4. *English Works*, volumul al VIII-lea, p. xvii.
5. Karl Reinhardt - *Vermächtnis der Antike* (Göttingen, 1960), pp. 216-217.

timpurile cele mai vechi şi fără nici o întrerupere, Sparta a rămas caracterizată prin ordine şi libertate. Regimul său politic rămăsese neschimbat în ultimii 400 de ani, fiind astfel cea mai veche dintre toate formele de guvernare existente în Grecia. Acest regim politic – şi nu războiul – a fost şi rămîne sursa puterii sale neobişnuite. Sparta a eliberat Grecia de sub stăpînirea tiranilor şi, lucrul cel mai de seamă, tot ea a preluat conducerea grecilor în timpul războiului cu Persia. Puterea Spartei este mai mare decît ar părea s-o arate „înfăţişarea" sa şi este una stabilă. Legătura asupra căreia ne atrage atenţia Tucidide aproape de la începutul lucrării sale, cea dintre forţa Spartei şi forma ei de guvernare, este evidenţiată cu mai multă putere în ceea ce spune despre Sparta spre sfîrşitul cărţii : dintre toţi cetăţenii pe care Tucidide îi cunoscuse şi studiase în mod direct, spartanii au fost cei care au reuşit cel mai bine să rămînă în acelaşi timp prosperi şi cumpătaţi. Atenienii au devenit cumpătaţi şi au impus un regim politic echilibrat numai atunci cînd acest lucru le-a fost impus de un dezastru, adică atunci cînd erau descurajaţi şi înfricoşaţi. În schimb, spartanii s-au dovedit cumpătaţi şi în vremuri de prosperitate, graţie guvernării lor stabile şi chibzuite, care a dat naştere la un comportament echilibrat[6]. Gusturile lui Tucidide sînt identice cu cele ale lui Platon şi Aristotel.

S-ar putea afirma că superioritatea Spartei în ceea ce priveşte spiritul republican, stabilitatea politică şi cumpătarea nu reprezintă altceva decît cealaltă faţetă opusă inferiorităţii lor în alte privinţe, cum ar fi măreţia imperială şi fastul. O astfel de obiecţie pare să fie sprijinită clar şi de Tucidide în aprecierea finală pe care o face la adresa felului de a fi al celor doi adversari : atenienii erau superiori spartanilor din punct de vedere militar din cauză că erau mai rapizi şi mai îndrăzneţi, în timp ce spartanii s-au arătat mai lenţi şi mai ezitanţi (VIII 96.5). Luînd în calcul legătura existentă între încetineală, precauţie, circumspecţie şi cumpătare[7], s-ar putea considera că această apreciere sugerează că, în vreme de război, cumpătarea ar fi un defect. Dar chiar şi în această privinţă cumpătarea nu constituie neapărat un defect, căci, la urma urmei, spartanii au fost cei care au cîştigat războiul. Oricum ar sta lucrurile în realitate, este clar că trebuie să aflăm neapărat ce crede Tucidide despre statutul cumpătării ca valoare în sine.

Tucidide îşi dezvăluie opinia în modul cel mai explicit şi mai inteligibil atunci cînd reflectează asupra felului în care războaiele civile care au avut loc în cetăţile greceşti în timpul războiului peloponesiac au afectat comportamentul, judecăţile şi acţiunile locuitorilor (III 82-83), ducînd la vicierea lor.

6. I 2.5-6, 6.3-5, 10.2-3, 13.1, 15.2, 18.1-2, VIII 1, 24.4, 96-97.
7. Platon – *Charmides*, 159b şi urm.

Degradarea a ieşit la iveală o dată cu renunţarea la valorile tradiţionale, la ceea ce înainte era apreciat sau blamat, ca şi la modurile de comportament încetăţenite. Esenţa ei a constat în triumful absolut al spiritului aventuros şi a tot ce era legat de acesta în faţa cumpătării şi a valorilor înrudite cu ea. Oamenii au ajuns să aprecieze curajul nesăbuit, graba, mînia, spiritul de răzbunare, suspiciunea, discreţia şi înşelătoria şi să blameze cumpătarea, precauţia, încrederea, buna creştere, acţiunile sincere şi făţişe. Locul cumpătării a fost preluat de aşa-numita bărbăţie. Decăderea statutului cumpătării, atît în vorbe, cît şi în fapte, a fost însoţită de destrămarea respectului faţă de lege[8] şi chiar faţă de drepturile şi avantajele cetăţii, deosebite de avantajele unei facţiuni (fie că este vorba de cei mulţi sau de cei puţini). Cumpătarea, dreptatea şi pietatea sînt dependente una de cealaltă. Duşmanii lor poartă numele de îndrăzneală şi viclenie sau inteligenţă. Deşi nu toate războaiele civile sînt consecinţa unui război purtat cu o cetate străină şi nici războaiele purtate între cetăţi nu dau naştere întotdeauna la războaie civile, există totuşi o legătură între războiul clasic şi războiul civil. În ambele cazuri, cetăţile şi oamenii au gînduri bune în vreme de pace sau cînd lucrurile merg bine ; războiul între cetăţi este un învăţător violent, un magister al violenţei prin violenţă, fapt care înteţeşte izbucnirile de furie, nu ale tuturor oamenilor, dar ale celor mai mulţi dintre ei ; în fine, războiul între cetăţi reprezintă o etapă intermediară între pace şi războiul civil. Asta înseamnă că într-o cetate dreptatea, cumpătarea şi pietatea, ca şi laudele aduse acestor virtuţi sînt la largul lor în timp de pace într-o măsură mult mai mare decît atunci cînd cetatea este în război. De aici s-ar putea trage concluzia că, în ansamblul său, contrastul dintre Sparta şi Atena este unul dintre o cetate pe timp de pace şi una aflată în mijlocul unui război civil. O concluzie mai concretă ar fi aceea că un regim politic bun (cum este cel spartan) se opune războiului şi îl va evita oricînd e posibil. În fine, s-ar zice că superioritatea cumpătării nu poate fi pusă la îndoială, chiar dacă în vreme de război ea ar putea reprezenta un handicap. Degradarea cauzată de războiul civil, această molimă provocată de oameni, seamănă cu degradarea produsă de o molimă adevărată. Forţa copleşitoare a molimei şi nesiguranţa generalizată

8. Legea divină este precedată în context (III 82.6) de legăturile de rudenie (familia) şi de legile instituţionalizate (cetatea). Ordinea pare a fi una ascendentă. Aici Tucidide nu mai vorbeşte despre modificarea înţelesului cuvintelor (*ibidem* 4-5). El nu vrea să spună că, în cazul unui război, legăturile de rudenie şi celelalte relaţii existente între oameni nu mai sînt numite astfel, ci că aceste legături nu se mai bucură de acelaşi respect ca înainte. În consecinţă, el nu ne spune cum este numită pietatea (*ibidem* 8) după ce ajunge să fie privită cu dispreţ.

dau naştere la o anarhie generală şi la abandonul în faţa plăcerilor de moment. Nici pietatea sau teama de zei şi nici legile umane nu mai au nici o influenţă, asupra nimănui. Deosebirea dintre plăcut şi nobil dispare, iar lucrurile nobile sînt sacrificate în favoarea celor plăcute (II 52.3, 53). Însă în primul rînd degradarea înseamnă distrugerea echilibrului şi dispariţia cumpătării.

Opinia favorabilă emisă de Tucidide asupra Spartei - apreciere a cărei premisă esenţială este utilitatea cumpătării, a dreptăţii şi a pietăţii - se reflectă în cîteva din dialogurile pe care autorul le introduce în lucrare. Judecăţile emise de vorbitori nu pot fi identice cu cele ale istoricului, de vreme ce vorbitorii nu sînt interesaţi de adevărul obiectiv, ci de interesele cetăţii sau facţiunii căreia îi aparţin. Primul discurs al corintianului din Sparta (I 68-71) urmăreşte să-i convingă pe spartani să pornească război împotriva Atenei. Pentru a le arăta spartanilor dimensiunile gigantice ale pericolului care îi ameninţă din partea atenienilor şi, în acelaşi timp, pentru a explica aparenta incapacitate a spartanilor de a percepe acest pericol, el pune în opoziţie firea spartană cu cea ateniană. Ni se spune că trăsăturile specifice spartanilor sînt cumpătarea, calmul imperturbabil sau tihna, mulţumirea cu ceea ce au, aşadar aderenţa la legile imuabile, apoi aversiunea faţă de depărtarea de casă, conservatorismul, trăinicia şi încrederea unul în altul, combinate cu neîncrederea faţă de străini, manifestate prin neglijarea şi chiar trădarea aliaţilor, indecizia, încetineala, lipsa de inventivitate, nesiguranţa şi îndoiala chiar şi în cazul celor mai sigure planuri. Stilul atenian este cu totul opus celui spartan. Atenienii sînt întotdeauna agitaţi, imaginativi, oricînd gata să inventeze ceva nou şi să pună în aplicare cele inventate, îndrăzneţi peste puterile lor, plini de speranţă şi aşa mai departe. Pentru a depăşi pericolul, spartanii vor fi nevoiţi să-şi schimbe modul de viaţă şi să se identifice cu atenienii. Atenienii care le răspund corintienilor (I 72-78) vor să-i convingă pe spartani să rămînă liniştiţi şi să chibzuiască fără grabă. Ei doresc să le sugereze spartanilor să continue acelaşi mod de viaţă care s-a dovedit a fi atît de favorabil dezvoltării Atenei. În consecinţă, se văd nevoiţi să demonstreze că diferenţa dintre Atena şi Sparta nu este una chiar atît de radicală şi atît de periculoasă pentru spartani cum susţineau corintienii. Atenienii fac acest lucru pe de o parte trecînd sub tăcere diferenţa amintită şi pe de altă parte afirmînd că stilul atenian nu este atît de diferit de cel comun tuturor oamenilor (deci şi spartanilor), iar deosebirile existente se datorează numai circumstanţelor diferite. Ei nu pomenesc aproape nimic despre posibilitatea ca aceste circumstanţe diferite să fi dat naştere la diferenţe de comportament foarte serioase, evidenţiate chiar de Tucidide, de corintieni şi mai ales de Pericle în Discursul Funerar. Ceea ce susţin ei este că motivul esenţial al expansiunii ateniene a fost teama sau preocuparea pentru

siguranţa proprie. Cu toate acestea, se mîndresc cu inteligenţa şi îndrăzneala lor, caracteristici unice, cărora Atena le datorează măreţia prezentă. Regele Spartei, Archidamos, cunoscut atît prin inteligenţa, cît şi prin cumpătarea sa, vrea să menţină pacea (I 79-85). El le recomandă alor săi să judece cu calm şi fără grabă, fiind astfel nevoit să apere stilul de comportament spartan, care – după spusele corintienilor – a pus cetatea Spartei într-un mare pericol. În acelaşi timp, asemenea atenienilor şi din acelaşi motiv ca şi ei, regele este nevoit să minimalizeze diferenţele existente între comportamentul spartan şi cel atenian. Am putea spune că acest spartan este nevoit să apere manierele Spartei într-o manieră spartană. Discursul său degajă o nelinişte ascunsă, legată de războiul plănuit, sau absenţa oricărei speranţe, în afara posibilităţii de a ajunge la o înţelegere paşnică cu Atena. Speranţa sa se bazează pe posibilitatea ca Atena să adopte o atitudine de tip spartan şi să prefere folosirea în tihnă a ceea ce are în locul riscurilor implicate de un război. El susţine că acele calităţi ale spartanilor de care corintienii erau nemulţumiţi sînt cauza libertăţii şi a remarcabilei faime de care se bucură cetatea Spartei. Cumpătarea îi fereşte pe spartani de mîndrie insolentă, dar şi de josnicie în situaţii prospere, ca şi în timp de dezastre. Ea îi face să fie înţelepţi la sfat şi curajoşi în luptă, pentru că se înrudeşte cu respectul sau cu simţul ruşinii, care la rîndul său se înrudeşte cu temeritatea insuflîndu-le supunere în faţa înţelepciunii superioare a legilor.

Chiar dacă Tucidide ar fi fost de acord cu Archidamos în toate celelalte privinţe, el nu poate fi de acord cu felul în care acesta apreciază situaţia. Conform spuselor lui Tucidide, spartanii, cărora nu le plăcea deloc să rişte şi care nu se grăbeau să pornească la luptă, au fost obligaţi de atenieni să pornească război împotriva Atenei. Prin urmare, Tucidide este de acord cu severul şi dezagreabilul efor spartan care se opune îndemnului paşnic al lui Archidamos, exprimat la întrunirea cetăţenilor Spartei. El nu spune că în realitate Archidamos apreciase bine situaţia, ci numai că era cunoscut prin felul său drept de a judeca lucrurile (I 23.6, 84, 88, 118.2). Dacă luăm în considerare legătura existentă între cumpătare şi respectul faţă de trecut, dar în primul rînd faţă de legea divină, nu sîntem surprinşi să aflăm că, atunci cînd spartanii s-au dus la oracolul din Delphi pentru a întreba zeul dacă ar face bine să pornească la război împotriva Atenei, acesta i-a asigurat că vor ieşi învingători dacă vor porni acel război cu toate forţele lor şi chiar a adăugat că el însuşi îi va ajuta, fie că îl vor chema, fie că nu (I 118.3). Iar spartanii au cîştigat războiul.

Dacă luăm în considerare şi relaţia dintre cumpătare, bunătate, dreptate şi legea divină, vom înţelege nu numai admiraţia lui Tucidide faţă de atitudinea spartanilor, ci mai ales umanismul său, care aparent iese la iveală numai cu referire la un text asupra politicii forţei, însă care, mai probabil, marchează

graniţa sau limita ce separă politica legală de cea ilegală. Istoricul îşi dezvăluie cu o şi mai mare claritate compasiunea pentru victimele furiei violente sau chiar ale bestialităţii criminale atunci cînd vorbeşte despre jalnica nenorocire care s-a abătut asupra orăşelului Mycalessos, unde se afla o şcoală de dimensiuni mari pentru copii. El povesteşte măcelărirea fără rost şi lipsită de eroism a femeilor, copiilor şi animalelor (VII 29.4-5, 30.3). Dar, mai mult decît oricînd, Tucidide îşi dezvăluie opiniile în remarca sa despre destinul lui Nicias: dintre toţi grecii din vremea lui Tucidide, Nicias merita mai puţin decît oricine altcineva să sfîrşească într-un mod atît de tragic, asta din cauză că el se dedicase cu totul practicii perfecţiunii, călăuzit şi inspirat de lege (VII 86.5 ; vezi şi 77.2-3). După cum povesteşte Tucidide, rămînînd în acelaşi context, comandantul Demostene, tovarăş al lui Nicias, are parte de un sfîrşit nu mai puţin tragic. Însă prin aprecierea asupra lui Nicias ni se sugerează că sfîrşitul lui Demostene nu a fost cu totul nemeritat, ca în cazul anterior, deoarece Demostene nu se dăruise cu totul virtuţii inspirate de lege. Legătura dintre o moarte bună şi devotamentul pentru virtute, inspirat de lege (şi cu siguranţă şi de legea divină), sau cea dintre merite şi destin trimite la ideea puterii manifestate de nişte zei drepţi.

După ce îşi încheie demonstraţia adusă în sprijinul afirmaţiei sale anterioare, conform căreia cei vechi au fost lipsiţi de forţa contemporanilor, aducînd explicaţii asupra modului în care a abordat atît problemele din vechime, cît şi războiul peloponesiac, Tucidide adaugă un capitol (I 23), cu care termină Introducerea într-un mod aparent ciudat. Acest capitol încetează însă să ni se mai pară ciudat dacă îl citim aşa cum este, gîndindu-ne care ar fi concluzia cea mai potrivită pentru Introducere, şi dacă ne amintim mesajul prezent în cele mai cuprinzătoare judecăţi emise de istoric. Capitolul respectiv este format din două părţi. Prima ne convinge din nou de superioritatea războiului peloponesiac faţă de toate războaiele ce l-au precedat, iar a doua se ocupă de cauzele izbucnirii acestui război. În prima parte, Tucidide demonstrează superioritatea războiului peloponesiac – cel mai măreţ dintre toate evenimentele trecutului – în comparaţie cu războiul cu perşii, arătînd că suferinţele umane au fost cu mult mai mari în primul caz decît în cel de-al doilea. Aceste suferinţe au fost pricinuite pe de o parte de oameni, iar pe de altă parte de ceea ce sîntem înclinaţi să numim catastrofe naturale : cutremure, eclipse de soare, secete şi urmările acestora, adică foametea. Printre altele autorul aminteşte, nu în ultimul rînd, şi molima. Pare cel puţin la fel de nimerit să vorbim şi despre suferinţele provocate de fiinţele umane, pe de o parte, dar şi despre „acţiunile demonice (divine)", pe de altă parte (II 64.2). Cele patru acţiuni demonice pe care le menţionează Tucidide ne-ar putea trimite cu gîndul la cele patru

elemente[9]. Este adevărat că eclipsele de soare nu sînt dezastre naturale, însă despre ele se credea că anunţă dezastre. Relaţia existentă între dezastrele provocate de oameni şi celălalt gen de dezastre ar fi în acest caz sprijinită de existenţa puterii divine : zeii i-au pedepsit pe greci pentru vina de a fi declanşat un război fratricid[10] şi în special pe grecii responsabili de izbucnirea războiului. În acest moment Tucidide se întreabă imediat cine au fost aceia care au determinat declanşarea războiului. Răspunsul pe care îl dă el este că atenienii i-au obligat pe spartani să se ridice la luptă. Molima a izbucnit în Atena, şi nu în Sparta. Nu cumva Apollo a fost cel care trimis molima pentru a-i lovi pe atenieni (II 54.4-5) ? Majoritatea grecilor erau de partea spartanilor, care erau consideraţi eliberatori ai întregii Grecii de sub tirania ateniană (II 8.4-5). În orice caz, dacă ne amintim laudele aduse puţin mai devreme de Tucidide la adresa spartanilor, atunci cînd îi comparase cu atenienii, vom înceta să considerăm capitolul ultim al Introducerii drept unul nepotrivit.

Pornind de la cele mai cuprinzătoare aprecieri emise de Tucidide, ajungem la concluzia că acest mare atenian a preferat modul de comportament spartan în defavoarea celui atenian. Faptul în sine nu este paradoxal. Nu este neapărat obligatoriu ca un om – şi mai ales o personalitate – să se identifice cu tendinţa care domină sau care se bucură de cea mai mare apreciere în locul de unde provine şi nici cu tradiţiile strămoşeşti ale locului. Aprecierile de la care am pornit sînt mult mai puţin sclipitoare decît laudele aduse la adresa Atenei în Discursul Funerar, numai că Discursul Funerar exprimă sentimentele lui Pericle, şi nu pe cele ale lui Tucidide. Nu este vina istoricului dacă cititorii sînt mai impresionaţi de măreţie decît de modestie. Una dintre deosebirile dintre Sparta şi Atena este şi aceea că nici un spartan n-ar putea elogia Sparta aşa cum elogiază Pericle cetatea Atenei. Spartanii erau mai puţini expresivi sau mai laconici decît atenienii (vezi IV 84.2). Pe de altă parte însă, nici un cetăţean din afara Spartei nu avea motive să laude Sparta cu atîta putere cum face Pericle cu Atena. Aceasta pentru că cei ce nu erau duşmani ai spartanilor s-au văzut nevoiţi să-şi exprime nemulţumirea faţă de comportamentul lor, atunci cînd, cerîndu-le sprijinul, aceştia le-au oferit ajutor în silă şi fără prea multă bunăvoinţă. Pe de altă parte, Discursul Funerar al lui Pericle are rolul de

9. Vezi Lucreţiu VI 1096 şi urm.
10. Aristofan - *Pacea* 204 şi urm. Compară cu şirul de evenimente din III 86-89 : o mică expediţie a atenienilor în Sicilia ; molima loveşte Atena pentru a doua oară, concomitent cu cutremurele ; Eol şi Hephaistos ; spartanii, luînd un cutremur drept un semn rău, renunţă să invadeze Atica ; urmările naturale ale cutremurelor. Secţiunea anterioară (III 69-85), în care se vorbeşte despre războiul civil (din Corcyra), este singura în care se menţionează „legea divină”.

a-l face pe orice ascultător, fie el atenian sau străin, să fie pe deplin mulţumit de stilul de viaţă al atenienilor şi de guvernarea ateniană. Aceasta nu înseamnă că lipsa unui elogiu la adresa Spartei comparabil ca forţă expresivă cu cel adus Atenei în Discursul Funerar dovedeşte că Tucidide considera Sparta mai puţin demnă de laude decît Atena. Într-adevăr, Tucidide îl elogiază pe Pericle, dar elogiul său este absolut compatibil cu privilegierea Spartei în dauna lui Pericle şi a cetăţii sale, Atena. Pericle a fost superior tuturor urmaşilor săi, întrecîndu-i prin abilitatea sa de a menţine cetatea în afara pericolelor atît pe timp de pace, cît şi în vreme de război. Sub stăpînirea sa Atena ajunge la apogeul gloriei sale (II 65.5-13). Totuşi, Tucidide nu spune că Atena lui Pericle a reuşit să îmbine prosperitatea cu cumpătarea, aşa cum spune despre Sparta, şi nici că Atena ar fi ajuns la o astfel de situaţie graţie lui Pericle. În elogiul pe care îl aduce liderului atenian, nici măcar nu menţionează cuvîntul „cumpătare" (*sophrosyne*). Nici Pericle însuşi nu pomeneşte de cumpătare în nici unul din cele trei discursuri prezente în lucrarea istoricului. Faptul că Pericle evită acest cuvînt în timp ce Cleon şi ambasadorii atenieni trimişi în Melos îl folosesc trebuie înţeles ca un semn al superiorităţii sale faţă de succesorii săi, arătînd că el ştie despre ce vorbeşte. Discursul Funerar, al cărui conţinut dovedeşte supunere faţă de lege, se deschide totuşi exact cu o acuză la adresa acestei legi, căci lui Pericle îi lipseşte cumpătarea, care îl împiedică pe individ să se considere mai înţelept decît legea (II 35 ; vezi şi I 84.3). Am mai putea aminti şi de legătura dintre discursurile liderului atenian şi faimosul şi scandalosul dialog dintre atenieni şi melieni, unde existenţa legii divine, care limitează dorinţa de expansiune, este negată pe faţă, sau de faptul că Pericle recunoaşte fără să ezite caracterul aproape tiranic al dominaţiei ateniene asupra cetăţilor supuse ei (II 63.2, V 104-105.2). În ansamblu, Discursul Funerar este un elogiu adus modului de viaţă atenian, pus în opoziţie în special cu cel spartan – îndrăzneala, îngăduinţa şi încrederea sînt opuse precauţiei, severităţii şi suspiciunii. Faptul că sub conducerea lui Pericle sau graţie lui Pericle Atena a ajuns la apogeul puterii sale nu dovedeşte că sub conducerea sa sau graţie conducerii sale cetatea ar fi devenit „perfectă". Tucidide este de părere că forma de guvernare instituită în anul 411 a.Chr. este cel mai bun regim de care s-a bucurat Atena pe tot timpul vieţii lui (VIII 97.2). Regimul lui Pericle – care, după nume, era o democraţie, deşi în realitate conducerea se afla în mîinile unui singur om (II 65.9) – îi era inferior. Acest regim a salvat într-adevăr democraţia de ea însăşi şi a sporit puterea şi faima Atenei mai mult decît oricare altul înaintea lui, dar din punct de vedere constituţional a fost nevoit să se bazeze pe o simplă întîmplare : apariţia unui om ca Pericle. Un regim politic stabil este cel în care un grup destul de mare, unit prin calităţi civice de un nivel destul de înalt, conduce cetatea după dreptate şi fără subterfugii. Oricît de mari ar fi fost

meritele lui Pericle, stăpînirea sa este inseparabilă de democraţia ateniană, căci ea aparţine democraţiei ateniene. Cel care judecă stăpînirea lui Pericle nu trebuie să piardă din vedere caracterul şubred al temeliei sale. Un regim politic stabil este un regim moderat, dedicat cumpătării.

Toate acestea sînt în concordanţă cu prima noastră impresie, conform căreia punctul de vedere al lui Tucidide este punctul de vedere al cetăţii. Orice fiinţă umană şi orice societate este ceea ce este în virtutea ţelului celui mai înalt pe care îl urmăreşte. Cetatea, dacă este una sănătoasă, nu se supune legilor, pe care le poate desface la fel de bine cum le şi face, ci legilor nescrise, adică legii divine, cea a zeilor cetăţii. Cetatea trebuie să se depăşească pe sine. Ea poate să nesocotească legea divină, se poate face vinovată de *hybris* prin vorbe şi prin fapte, însă realitatea ne arată că Discursul Funerar este urmat de molima ce se abate asupra Atenei, iar după dialogul cu melienii urmează dezastrul din Sicilia. Aceasta pare a fi cea mai inteligibilă învăţătură pe care Tucidide ne-o transmite în mod implicit, caracterul implicit al acesteia fiind cerut de caracterul intransigent al credinţei sale[11]. Dacă lucrurile stau aşa, atunci nu mai este cazul să ne întrebăm de ce el nu aminteşte nimic de problemele economice şi culturale. Pentru el astfel de subiecte sînt mai puţin importante decît - de exemplu - care armată a rămas pe cîmpul de luptă după încheierea bătăliei, fapt motivat în ultimă instanţă de credinţa că îngroparea propriilor morţi este cea mai sacră datorie. Armata care era alungată de pe cîmpul de luptă era obligată să le ceară duşmanilor permisiunea să-şi culeagă morţii şi astfel să se recunoască practic înfrîntă. Iată încă un motiv pentru care păstrarea poziţiilor pe cîmpul de luptă era atît de importantă[12]. Dacă Tucidide uită să amintească de „dublarea sau triplarea tributului în anul 425", lucru care, din punctul de vedere al unui istoric modern[13], apare drept „cea mai importantă omisiune din istoria sa", aceasta s-ar putea datora şi faptului că pentru Tucidide, ca şi pentru cetăţile din acea vreme, plata unui tribut, adică subminarea libertăţii, avea o importanţă mult mai mare decît suma în sine. Pentru o cetate lucrul cel mai important era independenţa sa, independenţă periclitată de tiranica cetate a Atenei. Sparta nu le-a cerut aliaţilor săi să plătească un tribut, ci doar să impună şi la ei forma de guvernare a Spartei, atît de favorabilă menţinerii libertăţii, ori cel puţin un regim politic asemănător celui spartan (I 19). Concluzia generală pe care o putem trage din declaraţiile explicite ale lui Tucidide merge cu siguranţă mult mai departe de acestea.

---

11. Vezi Classen-Steup, *Thukydides* I (ediţia a IV-a, Berlin, 1897), pp. xliv-xlv.
12. *Cf.* IV 44 cu Plutarh - *Nicias* 6.5-6.
13. A.W. Gomme - *A Historical Comment on Thucydides*, volumul I (Oxford, 1945), p. 26.

Ţinînd cont de dovezile oferite în special prin ceea ce autorul nu ne spune, va trebui să ne reevaluăm ipoteza anterioară, legată de ceea ce, în opinia sa, transcende cetatea. Orice rezultat ar avea această reevaluare, ea nu va pune la îndoială faptul că cea mai importantă judecată se referă la ceea ce transcende cetatea sau ceea ce este mai presus de cetate. Ea nu se va referi în nici un caz la lucrurile care sînt în mod normal subordonate cetăţii.

3. Situaţia Atenei: îndrăzneală, progres şi artă

Primul subiect al reevaluării la care ne-am pornit este în mod obligatoriu aprecierea de care am pomenit anterior, conform căreia războiul peloponesiac a fost mai grandios decît toate războaiele dinaintea sa, fiind considerat cel mai remarcabil. Tucidide a ales acest război nu numai fiindcă a trăit în acea perioadă, ci şi pentru că îl considera singurul cu adevărat memorabil. Aşadar, măreţia războiului peloponesiac este nu numai motivul pentru care a fost ales ca subiect de către istoric, ci chiar un subiect în sine, un ingredient important în relatarea războiului, sugerînd că nu vom şti adevărul despre el dacă nu vom cunoaşte faptul că a fost cel mai mare război. Dovada pe care se sprijină afirmaţia anterioară pare să fie furnizată de cele cîteva rînduri în care Tucidide arată că războiul peloponesiac a depăşit cu mult războiul cu Persia, din pricina suferinţelor pe care le-a provocat cel dintîi. Totuşi, poate că grandoarea unui război nu poate fi apreciată numai după suferinţele pe care le-a cauzat. Faptul că un autor atît de lapidar cum este Tucidide a scris aproape nouăsprezece capitole numai pentru a-şi demonstra punctul de vedere asupra caracterului memorabil şi asupra măreţiei absolute a războiului peloponesiac arată că acest război mai avea şi un alt concurent în afară de războiul cu Persia. Acest concurent este războiul troian. La o generaţie după Tucidide, Isocrate încă susţinea ideea că războiul troian a fost cel mai grandios dintre toate războaiele[14].

Războiul peloponesiac a fost cea mai mare mişcare de forţe deoarece a afectat întreaga Grecie şi o parte din populaţiile barbare, „aşadar, am zice, cea mai mare parte din omenire"[15]. A fost, ca să zicem aşa, prima schimbare universală. A fost cel mai memorabil război pentru că a rămas în memoria tuturor oamenilor. Chiar dacă numai o parte dintre popoarele barbare au fost atinse de acest război, caracterul său universal rămîne integru ; e de ajuns că a afectat cîteva popoare barbare şi pe toţi grecii. Avem în vedere importanţa deosebită acordată grecilor de grecul Tucidide. Locul excepţional pe care îl

14. *Panathenaicos* 76-83 ; *Helen* 49.
15. I 1.2 ; vezi şi 41.4.

ocupă acest război în istorie este asigurat de faptul că în momentul izbucnirii lui grecii, adică cetăţile conducătoare din Grecia, se aflau pe culmea dezvoltării lor. Războiul peloponesiac este întru totul un război apoteotic. Fiind atît universal, cît şi apoteotic, acest război devine războiul complet, războiul absolut. Este Războiul, scris cu literă mare[16]. Caracterul său universal va fi astfel şi mai evident, iar în acest război absolut se va afla mai mult război decît în alte războaie mai mici. Războiul peloponesiac este acel eveniment singular care dezvăluie în totalitate, într-o manieră inegalabilă şi valabilă pentru toate epocile, adevărata natură a războiului.

Tucidide se simte obligat să dovedească afirmaţia că războiul peloponesiac reprezintă războiul total, războiul absolut şi universal. Războiul total impune existenţa unor legături între toate cetăţile şi, cum s-ar spune, între toate ţările, mai ales pe mare, dar mai presupune şi existenţa unor cetăţi puternice şi bogate. Aşadar, istoricul se vede nevoit să arate că în trecut aceste cerinţe erau îndeplinite într-o măsură mai mică decît în epoca sa, trebuind să dovedească astfel „lipsa de forţă a celor vechi" (I 3.1). El îşi însoţeşte ideea universalităţii războiului („aşadar, am zice, cea mai mare parte din omenire") de o sugestie legată de cea mai veche perioadă a trecutului (diferită de cea mai veche perioadă despre care ştim din legende - vezi I 4, la început), adică referitoare pur şi simplu la primele evenimente din istorie. Istoricul susţine că este greu să emită o opinie fundamentată pe dovezi asupra celui mai vechi eveniment despre care s-ar crede că ameninţă supremaţia războiului peloponesiac, adică asupra războiului troian, şi a unor evenimente şi mai vechi (I 1.2), dar ne pune să ne întrebăm dacă putem într-adevăr şti ceva cu certitudine despre evenimentele petrecute în trecutul îndepărtat. Însă, continuă el, de vreme ce evoluţia din epoca trecută, despre care avem unele cunoştinţe, pînă în zilele noastre reprezintă, în ansamblul ei, un progres în securitate, putere şi bogăţie, devine suficient de clar că la început nu putea fi decît nesiguranţă, slăbiciune şi sărăcie. Aceasta se datorează unei perioade de început dominate de tulburări şi schimbări. Omul îşi găsea foarte rar şi foarte greu un moment de odihnă. Puterea şi bogăţia s-au consolidat în timpul epocilor de stabilitate şi securitate, care au durat mult mai mult decît epocile de instabilitate cu care alternau. Aşadar, puterea şi bogăţia n-au găsit o perioadă propice de dezvoltare în epocile pline de schimbări, ci în cele de stabilitate şi prin intermediul lor (I 2, 7, 8.3, 12, 13.1). Stabilitatea şi pacea, şi nu schimbarea şi războiul, sînt benefice pentru oameni. În momentul izbucnirii războiului peloponesiac în Sparta şi Atena procesul de evoluţie atinsese apogeul. Acest război, cea mai puternică mişcare din istorie, urmează celei mai importante perioade de

16. Vezi Platon - *Republica* 368e7-8.

stabilitate şi totodată o întruchipează. Numai din acest motiv războiul amintit devine cea mai importantă mişcare din istorie. În consecinţă, înţelegerea războiului peloponesiac, care dezvăluie natura războiului, scoate în evidenţă şi adevărata natură a păcii. Opera lui Tucidide ne oferă ocazia să înţelegem nu numai războaiele trecute şi viitoare, ci şi toate realităţile trecutului şi ale viitorului (I 1.3 la sfîrşit, 22.4).

Evoluţia de la nesiguranţă, slăbiciune şi sărăcie la securitate, putere şi bogăţie a devenit în unele locuri o evoluţie de la barbaria generalizată la ceea ce unii ar numi „elenitate" sau „elenism", armonia dintre libertate şi iubirea de frumos. Chiar numele de „greci" este unul recent. Să nu mai vorbim de stilul lor de viaţă. Iniţial, vechii greci trăiau asemenea barbarilor. În cele mai vechi timpuri nu existau greci (I 3, 6), căci în mişcarea sau agitaţia universală a începuturilor toţi oamenii erau barbari. Condiţia apariţiei elenismului a fost stabilitatea, cu lungile ei perioade de tihnă. Elenismul este o realitate tîrzie şi rară. El reprezintă excepţia de la regulă. Aşa cum omenirea se împarte în greci şi barbari, şi elenismul – la rîndul său – are doi poli : Sparta şi Atena. Opoziţia fundamentală dintre schimbare şi stabilitate se regăseşte şi la acest nivel : Sparta cultivă stabilitatea, pe cînd Atena preferă schimbarea. În momentul izbucnirii războiului peloponesiac Atena şi Sparta atinseseră apogeul dezvoltării lor. Pe parcursul acestei mari mişcări istorice, puterea, bogăţia şi elenismul, clădite de-a lungul unei perioade de stabilitate, sînt consumate şi epuizate. Grecii şi barbarii, elementele naturii şi zeii laolaltă, toţi par să fi pus la cale o conspiraţie prin care să-i provoace elenismului cel mai mare rău posibil (I 23.1-3). Începe declinul. Punctul de maximă stabilitate este atunci cînd elenismul ajunge la apogeu, atinge culmea şi se încheie pe timpul celei mai mari mişcări din istorie. Această mişcare slăbeşte, periclitează, ba chiar distruge atît puterea şi bogăţia, cît şi elenismul. Schimbarea dă în curînd naştere la acea tulburare din interiorul cetăţii, numită *stasis*, care înseamnă de fapt o revenire la barbarie. În inima Greciei reapare cea mai sălbatică şi mai criminală barbarie, care fusese supusă, o dată cu apariţia elenismului. Mercenari traci, aflaţi în slujba atenienilor, ucid copiii dintr-o şcoală grecească. Tucidide prezice ruina Atenei şi a Spartei. Aşa cum contemporanii săi se uitaseră la ruinele barbare de pe insula lui Apollo, tot astfel el vede cu ochii minţii ruinele Spartei şi ale Atenei (I 8.1, 10.1-2). Istoricul considera ideea că „prin natura lor, toate lucrurile vor ajunge să şi decadă", astfel încît îl face pe Pericle să exprime această idee (II 64.3). Nu este lipsit de semnificaţie faptul că pomeneşte de noile puteri militare care se ridică în Nord, cum ar fi marele imperiu al odryzilor, şi mai ales de uimitoarea evoluţie a Macedoniei sub conducerea regelui Archelaos (II 97.5-6, 100.2).

Războiul peloponesiac, un eveniment de excepţie, se deosebeşte de celelalte evenimente de excepţie din istorie prin faptul că reprezintă apogeul războiului grecilor. Atunci cînd studiem acest război, vedem apogeul grecilor şi schimbarea ce i-a urmat, adică vedem începutul declinului. Apogeul civilizaţiei greceşti este apogeul omenirii. Războiul peloponesiac, cu tot ce implică el, epuizează posibilităţile omului. Aşa cum nu putem înţelege această măreaţă schimbare fără să înţelegem măreţia perioadei de stabilitate, nu putem înţelege nici elenismul dacă nu îi înţelegem pe barbari. Întreaga viaţă a omului evoluează între cei doi poli, al războiului şi al păcii, şi între cei ai barbariei şi elenismului. Studiind războiul peloponesiac, Tucidide pătrunde limitele tuturor problemelor umane. Studiind acest eveniment de excepţie în cadrul problemelor trecutului, el pătrunde natura tuturor problemelor umane. Din acest motiv opera sa are un caracter peren şi rămîne un bun al tuturor timpurilor.

Pentru a demonstra supremaţia războiului peloponesiac, Tucidide scoate în evidenţă slăbiciunea celor vechi – aceasta întrucît oamenii credeau în supremaţia războiului troian. Războiul troian îi datorează lui Homer renumele dobîndit peste timp. Punînd la îndoială supremaţia războiului troian, Tucidide pune la îndoială autoritatea lui Homer. Evidenţiind slăbiciunea celor vechi, istoricul dovedeşte că nici o relatare provenită de la ei nu este veridică în mod decisiv : el arată slăbiciunea celor vechi, şi în special a lui Homer, în ceea ce priveşte înţelepciunea. Dovedind că grecii care au participat la războiul peloponesiac erau la apogeul dezvoltării lor, istoricul dovedeşte şi că înţelepciunea sa este superioară celei a lui Homer. Însă, în ciuda analizei întreprinse de istoricul grec, fascinaţia Antichităţii – o fascinaţie devenită nemuritoare prin opera lui Homer – va depăşi întotdeauna superioritatea stabilă a epocii lui Tucidide. Tucidide ne pune să alegem între înţelepciunea sa şi înţelepciunea homerică. El se angajează într-o confruntare cu Homer, care a trăit la mulţi ani după ce războiul troian se încheiase, iar acest fapt este de ajuns ca să îl transforme într-un martor îndoielnic al războiului. Homer este în primul rînd poet. Poeţii exagerează şi înfrumuseţează. Ei povestesc istorii fabuloase, ascunzînd astfel adevărul despre fiinţele umane şi despre natura umană. Înţelepciunea homerică ne dezvăluie specificul vieţii omului prezentîndu-ne fapte şi vorbe hiperbolizate şi înfrumuseţate. Conducătorii ahei nu l-au urmat de bunăvoie pe Agamemnon la Troia, ci fie că se fereau, fie pentru că erau constrînşi s-o facă. Strania evoluţie a războiului troian poate fi explicată mai prozaic prin lipsa de bani a aheilor[17]. Prin tratamentul prozaic aplicat războiului troian (ca să nu mai pomenim şi de modul de abordare a războiului peloponesiac), Tucidide anticipează felul în care Cervantes va trata tema cavalerilor rătăcitori.

---

17. I 3.3, 9.1, 9.3, 10.3, 11.1, 11.3, 21.1, 22.4.

Aşadar, noul tip de înţelepciune este superior celui vechi. Cu toate acestea, tocmai prin încrederea acordată istoriilor lui Homer, Tucidide reuşeşte să scoată la lumină adevărul despre războiul troian (I 10.1-3). El îl admira pe Homer în primul rînd pentru că acesta a reuşit să relateze într-o manieră plăcută adevărul pe care îl ştia. Tucidide nu dă impresia nici că ar nega caracterul plăcut al înţelepciunii marelui poet: „Absenţa faptelor legendare din paginile istorisirii mele ar putea să fie mai puţin plăcută ascultătorilor mei". Dar pentru cei al căror auz a fost educat cum se cuvine, istoriile sale nu vor părea mai puţin încîntătoare decît epopeile lui Homer[18]. Înţelepciunea gravă şi austeră a lui Tucidide este şi ea armonioasă, fiind inspirată tot de o muză, poate chiar de una mai importantă - şi de aceea mai gravă şi mai austeră - decît cea care l-a inspirat pe Homer. Într-un cuvînt, poate că este mult mai lămuritor să-l vedem pe Tucidide implicat într-o confruntare cu Homer decît într-una cu un istoric modern, fiindcă, mai înainte de orice altceva, esenţa elenismului constă în înţelepciunea omenească.

În Introducerea la lucrarea sa, Tucidide se arată interesat în primul rînd de demonstrarea superiorităţii războiului peloponesiac în faţa tuturor războaielor ce l-au precedat (I 1-19), iar în al doilea rînd de demonstrarea superiorităţii relatării sale faţă de toate scrierile anterioare de acest gen (I 20-22). Pe Tucidide nu-l interesează numai războiul, ci şi *logos*-ul scrierii sale. Progresul în înţelepciune pe care îl realizează este înrudit cu progresul despre care vorbeşte cel mai clar în „studiul său arheologic". Epoca lui Tucidide se putea mîndri cu experienţă, îndemînare şi cunoştinţe superioare tuturor epocilor trecute, fapt ce se evidenţia în primul rînd în Atena (I 49.1-3, 70.2, 71.2-3). Studiul arheologic al istoricului este într-o concordanţă absolută cu ceea ce spune Pericle în Discursul Funerar despre caracterul îndoielnic al înţelepciunii homerice (II 41.4) şi despre împlinirile generaţiei sale, în comparaţie cu cele ale generaţiilor anterioare (II 36.1-3). Oricît de mult ar fi apreciat Tucidide Sparta, cumpătarea şi legea divină, modul său de gîndire aparţine cu totul inovatoarei cetăţi a Atenei, şi nu demodatei cetăţi a Spartei. Începutul convenţional al operei sale („Tucidide atenianul") conţine un mesaj neconvenţional.

Tucidide ne face să ne întrebăm dacă putem afla într-adevăr ceva despre evenimentele cele mai vechi din istorie. El remarcă totuşi că evenimentele din vechime includ şi probleme care apar în toate timpurile şi care provoacă interesul oamenilor din toate epocile. Tucidide consideră că natura umană este un spaţiu imuabil, în care se manifestă toate aspectele sale: războiul şi pacea, barbaria şi elenismul, înţelegerea şi discordia între cetăţeni, puterea navală şi puterea terestră, cei puţini şi cei mulţi. Specificul naturii umane nu poate fi

18. Vezi Cicero - *Oratorul* 39.

înţeles fără a înţelege natura în ansamblul ei. Deoarece războiul este o formă de mişcare şi schimbare, iar pacea o formă de stabilitate, acestea sînt doar forme particulare ale interacţiunii universale şi atotcuprinzătoare dintre stabilitate şi schimbare. În consecinţă, Tucidide este interesat de problemele umane, dar şi de cele care nu sînt legate direct de oameni, incluzînd aici nu numai molima şi cutremurele, ci şi evenimente care nu au afectat în mod direct războiul peloponesiac. El vorbeşte despre pămînt atunci cînd face incursiuni pe mare sau despre mare în timpul unor atacuri terestre, oferind explicaţii naturale tuturor acestor întîmplări (II 102.3-4, III 89). Altădată furnizează o explicaţie logică pentru înspăimîntătoarea Caribda, pe lîngă care trece Ulise cu tovarăşii săi în *Odiseea* (IV 24.5). Ceea ce şiretul său personaj Demostene pare că a numit „natura locului", istoricul numeşte „locul însuşi" (IV 3.2, 4.3). Cea mai puternică impresie ne-o lasă relatarea sa despre molimă, o schimbare puternică, aşadar o „mişcare", care a depăşit - din cîte se ştie din trecut - orice alt dezastru natural care s-a abătut vreodată asupra oamenilor, aşa cum războiul peloponesiac a depăşit toate războaiele desfăşurate anterior (II 47.3, 48.3, 53.2). În loc să facem speculaţii asupra felului cum ar trebui înţeleasă opoziţia dintre mare şi uscat (şi implicit cea dintre putere marină şi putere terestră, iar în special cea dintre Atena şi Sparta) şi să ne întrebăm dacă, în ultimă instanţă, ea n-ar trebui judecată din perspectiva opoziţiei dintre schimbare şi stabilitate, noi vom reevalua relaţia dintre schimbare şi stabilitate în termenii progresului şi declinului, pe de o parte, şi din perspectiva Atenei şi Spartei, pe de cealaltă parte. Oricît de mult ar depinde progresul de stabilitate, progresul în sine înseamnă schimbare. Mai mult, nu numai stabilitatea, ci şi schimbarea, şi mai ales războiul, duc la crearea bogăţiei şi a puterii (I 15.1-2, 18.2-3, 19). În fine, aşa cum susţin unele din personajele lui Tucidide, stabilitatea este ucigătoare pentru meşteşuguri şi ştiinţe, pe cînd în cazul schimbării lucrurile stau exact invers (I 71.3, VI 18.6). Totuşi, la fel de adevărat este şi faptul că, spre deosebire de mulţimea capricioasă, omul politic care posedă cunoştinţele necesare, aşa cum a fost Pericle, reprezintă în mijlocul procesului uman de schimbare un punct de stabilitate supraumană, un punct de stabilitate care înfruntă mişcarea lumii, îi înţelege rosturile, o domină şi o controlează (I 140.1, II 61.2, 65.4). Tucidide şi-a putut scrie opera deoarece a găsit răgazul necesar în mijlocul celei mai ample mişcări din istorie (V 26.5). Problemele cele mai importante pe care le întîlnim în Atena sînt legate de stabilitate sau reprezintă forma cea mai nobilă a ei, deoarece nu este vorba într-atît despre o schimbare sau mutaţie, cît despre un anumit fel de interacţiune între mişcare şi stabilitate. Acest gen de interacţiune este responsabil pentru sărăcia, lipsa de forţă şi barbaria din vechime, la fel cum nu stabilităţii, ci unui alt gen de interacţiune între stabilitate şi schimbare i se datorează bogăţia,

forţa şi elenismul existente în prezent. Oricît de puternică ar fi mişcarea care impune schimbarea asupra tuturor lucrurilor, punctul cel mai înalt la care poate ajunge gîndirea umană - coexistenţa schimbării cu stabilitatea - este unul stabil. Forma supremă de stabilitate nu este opusă îndrăznelii - cum este ea reprezentată în Sparta -, ci presupune temeritatea absolută, căci în vremurile mai vechi oamenii nu cunoşteau îndrăzneala (I 17). Aşadar, forma absolută de stabilitate nu poate fi pusă în relaţie cu cumpătarea.

Dacă schimbarea şi stabilitatea (sau imobilitatea) sînt cele mai vechi lucruri, înseamnă că ele îi transcend sau îi includ pe zei. De pe scutul lui Ahile, cel descris de Homer, am aflat că zeii îşi fac simţită prezenţa mai mult în războaie decît în timp de pace. În războiul care a fost mai mult decît un simplu război, adică în cel mai mare război purtat vreodată, Tucidide nu găseşte nici o urmă a zeilor, deşi îl studiază în cele mai mici detalii. Este posibil ca aceştia să fi fost mai activi în alte războaie, mai mici, şi mai ales în războiul troian? Sau poate că esenţa hiperbolizării şi înfrumuseţării practicate de Homer constă exact în faptul că el atribuie zeilor responsabilitate atît pentru războiul troian, cît şi pentru multiplele sale întorsături? Concentrîndu-ne asupra barbariei şi lipsei de putere a celor vechi şi în special asupra lipsei lor de înţelepciune, nu ne este oare afectată perspectiva asupra zeilor şi a problemelor divine, care sînt cu certitudine străvechi?[19] În prezentarea pe care Tucidide o face Antichităţii se evidenţiază două personaje : Agamemnon şi Minos. Istoricul nu spune nimic despre obîrşia lui Minos, pomenind numai despre strămoşii lui Agamemnon, dar şi aici prezentarea făcută este destul de trunchiată[20]. Studiul său arheologic ne face să ne întrebăm dacă zeii au însemnat pentru Tucidide şi altceva decît nişte barbari descoperiţi în trecutul îndepărtat şi hiperbolizaţi pînă la dimensiuni gigantice. Dacă lucrurile ar sta într-adevăr astfel, atunci legea divină la care se raportează cu atîta hotărîre nu putea fi instituită de nici un zeu. Originea legii şi în consecinţă şi esenţa ei devin cu totul nedesluşite. În cazul în care legea divină, înţeleasă în mod corect, reprezintă interacţiunea dintre schimbare şi stabilitate, ar trebui să studiem opera istoricului în funcţie de relaţia dintre această lege divină şi acea lege divină pe care o recunosc oamenii de rînd.

Într-un fel, Tucidide aparţine Atenei lui Pericle, acelei cetăţi în care Anaxagora şi Protagoras şi-au propovăduit doctrinele şi au fost persecutaţi, fiind acuzaţi de blasfemie[21]. Discursul Funerar, în care Pericle expune toate

19. Vezi Euripide - *Elena* 13-14.
20. I 4 şi 9.1-2. *Cf.* prima menţionare a unui zeu în I 13.6 (*cf.* I 8.1) cu I 126.3-5. Vezi şi II 68.3-5 şi 102.5-6.
21. Plutarh - *Nicias* 23.2-3.

valorile pe care se sprijină Atena, nu aminteşte nimic despre legea divină. Ca personaj al lui Tucidide, Pericle vorbeşte numai despre legile nescrise sau, mai precis, despre acele legi nescrise instituite spre binele făpturilor umane care au fost nedreptăţite. În Atena încălcarea acestor legi aducea dezonoarea celor vinovaţi. Nu ni se spune însă nimic care să sugereze că după dezonoare ar urma şi o pedeapsă divină. Pericle nu rosteşte nici un cuvînt despre zei sau despre supranatural. Totuşi, atunci cînd se referă la sărbătorile oferite de cetate după o lungă perioadă de trudă, el aminteşte de sacrificii (II 37.3, 38.1 ; vezi şi Aristotel - *Etica nicomahică* 1160a19-25). În singura sa referire la un element supranatural, Pericle afirmă că oamenii trebuie să îndure dezastrele venite de sus (aşa cum a fost epidemia de ciumă) „din necesitate", spre deosebire de nenorocirile provocate de duşman, care trebuie îndurate „cu curaj". Dar nu spune niciodată că oamenii trebuie să venereze ceea ce este supranatural (II 64.2). Se întîmplă, în mod caracteristic, ca singura dată cînd Pericle vorbeşte despre un zeu - făcînd de fapt o referire la valoarea monetară a chipului zeiţei (Atena) - să fie în mijlocul unui rezumat al discursului său, rezumat pe care îl face Tucidide (II 13.5). Oricît de importantă ar fi argumentaţia pe care o aduce istoricul în sprijinul Spartei, al cumpătării şi al legii divine, ea reprezintă doar o parte din doctrina acestuia. Dacă îl judecăm în funcţie de concluzia sa, elogiul adus Spartei - cel mai înalt elogiu prezent în cadrul analizei arheologice a lui Tucidide - ar putea reprezenta şi cel mai înalt elogiu adus celei mai vechi epoci din istorie[22]. Acest întreg şir logic este contrazis de teza prezentată explicit în deschiderea analizei arheologice - o teză ce susţine supremaţia războiului peloponesiac -, precum şi de tot ceea ce implică această teză. Contradicţia corespunde opoziţiei dintre demodata cetate a Spartei şi inovatoarea cetate a Atenei, dintre admiraţia pentru antici şi admiraţia pentru apogeul atins în prezent. Numai ideea iniţială - identificarea binelui cu vechiul sau cu trecutul îndepărtat - pare să fie în concordanţă cu perspectiva asupra cetăţii în sine. Însă în vremuri diferite cetatea judecă în mod diferit. Tucidide ne arată că admiraţia pentru trecut, la fel ca şi admiraţia pentru cumpătare, se manifestă pe timp de pace şi în tihna căminului. În schimb, oamenii au tendinţa să considere că fiecare război la care au participat, adică fiecare război din prezent, este cel mai important dintre toate (I 21.2), poate din cauză că, în timpul unui război, prezentul impune un efort maxim. În acest caz, afirmaţia tranşantă a lui Tucidide privind supremaţia războiului peloponesiac este de fapt o simplă prejudecată normală şi nu are intenţia de a jigni. Însă lucrurile stau în aşa fel încît ceea ce în multe alte situaţii ar fi doar o prejudecată în cazul războiului peloponesiac reprezintă un adevăr demonstrabil.

---

22. *Cf. ek palaitatou* de la I 18.1 cu I 1.2.

Iar atunci cînd acest adevăr mai este şi demonstrat, el distruge pentru totdeauna şi cea mai puternică prejudecată favorabilă Antichităţii şi care ar funcţiona – cum am spus – pe timp de pace şi în tihna căminului, cînd oamenii trăiesc în siguranţă şi se simt apăraţi. Punctul de vedere specific războiului, adică admiraţia faţă de prezent, cu tot ce implică ea, departe de a fi absolut eronat, este chiar mai corect decît punctul de vedere opus, specific perioadelor paşnice[23]. Războiul este un „învăţător violent". El îi învaţă pe oameni nu numai să se comporte violent, ci şi ce înseamnă violenţa şi, totodată, ce este adevărul. Războiul este un astfel de învăţător nu numai pentru oamenii din jurul lui Tucidide, ci şi pentru Tucidide însuşi. Însuşindu-şi bine lecţia primită, istoricul ne prezintă pas cu pas evoluţia războiului, pe măsură ce acesta se extinde. În general istoricul ne prezintă războiul în fiecare moment al lui aşa cum era el privit în epocă. Mai mult, el ne prezintă războiul din diverse perspective. Făcînd aceasta, Tucidide nu poate să nu prezinte şi propria sa evoluţie în trecerea de la perioada de pace la perioada războiului, cel mai înalt grad de educaţie la care a ajuns. Rezultatul acestui proces intim, care îi însufleţeşte opera, este tratatul clasic de istorie politică. În scrierea lui Tucidide remarcăm geneza istoriei politice, istoria politică *in status nascendi*, încă vizibil dependentă de originea sa. Tucidide este interesat în primul rînd de război şi, într-o perspectivă mai largă, de politica externă, lăsînd pe seama cetăţenilor chibzuiţi grijile apăsătoare ale politicii interne, adică păstrarea ordinii şi stabilităţii în interiorul cetăţii (*cf.* IV 28.5).

Cînd vorbim de propria evoluţie care însufleţeşte opera sa nu vrem să sugerăm că în gîndirea lui s-ar fi produs o modificare de care el nu era neapărat conştient sau că această modificare a lăsat urme în opera sa, urme de care el n-ar fi fost neapărat conştient. Ne-am gîndit de fapt la o deplasare voită a gîndirii sale între două puncte de vedere diferite, un proces al minţii care se autodefineşte prin tratarea intenţionat dihotomică, din perspective diferite, a aceluiaşi subiect, cum se întîmplă – de exemplu – cînd istoricul vorbeşte despre uciderea tiranilor din Atena. El aduce cele mai înalte elogii dreptăţii şi mărinimiei acelui nobil spartan pe nume Brasidas (IV 81) şi apoi afirmă că Brasidas s-a opus cu hotărîre încheierii unui tratat de pace între Sparta şi Atena, din pricina respectului pe care îl dobîndise de pe urma victoriilor sale (V 16.1). Prima apreciere este cea a unui om care cuprinde cu privirea războiul în ansamblul său, iar a doua ne prezintă felul în care era judecat Brasidas în acea vreme de facţiunile favorabile păcii, în special de cea din Sparta[24]. Tucidide nu

23. Vezi VI 70.1.

24. *Cf.* V 14 (motivul pentru care atît Atena, cît şi Sparta înclinau să încheie pacea) cu 15 (motivul care i-a făcut pe spartani să ia iniţiativa, propunînd încheierea păcii).

se deosebeşte de învăţătorul său, dovedindu-se în acelaşi timp flexibil şi auster. Explicînd şi prezentînd evenimentele din perspectivele cele mai diverse, care în text nu sînt identificate explicit, el ne conduce în modul cel mai firesc spre discursurile personajelor sale. De data aceasta, prin intermediul acestor discursuri, el ne prezintă lucrurile aşa cum sînt ele percepute de un anumit individ sau de o anumită cetate la un moment dat. Aşadar, discursurile în cauză par a reprezenta numai o excepţie de la procedura obişnuită urmată de Tucidide în scrierea sa. Fiecare discurs este de fapt o parte - de un anumit gen - din discursul lui Tucidide.

4. Discursurile personajelor şi discursul lui Tucidide

În acest moment va trebui să încercăm să descoperim care este specificul creat de discursurile personajelor lui Tucidide în cadrul ansamblului discursiv al acestuia. După ce şi-a încheiat demonstraţia prin care a dovedit superioritatea războiului peloponesiac în faţa tuturor războaielor din trecut sau, mai degrabă, superioritatea prezentului în faţa Antichităţii, istoricul ajunge să vorbească despre dificultăţile inerente descoperirii adevărului despre trecut[25]. Acest adevăr este ascuns în timp. Însă depărtarea în timp nu este singurul motiv care îi face pe oameni să se înşele. Distanţa geografică joacă şi ea un rol destul de important. Aceste dificultăţi nu împiedică „făpturile omeneşti" sau „mulţimile"[26] să îşi menţină cu fermitate anumite idei asupra trecutului şi asupra lucrurilor străine. Ideile respective îi sînt cunoscute lui Tucidide prin intermediul discursurilor oamenilor. Adevărul pe care el îl scoate la lumină, cel despre Antichitate sau despre superioritatea războiului peloponesiac faţă de orice alt război anterior (ceea ce înseamnă acelaşi lucru), va fi considerat întru totul valabil de către cei care privesc lucrurile pornind de la acţiunile (faptele) în sine, nu de la ceea ce spun oamenii sau discursurile scrise (vezi şi I 11, la sfîrşit). După ce vorbeşte despre felul în care a abordat problemele trecutului, Tucidide revine imediat la analiza pe care o întreprinde asupra războiului peloponesiac. Pasajele care vorbesc despre dimensiunea operei sale ocupă mult mai puţin spaţiu decît cele ce se referă la studiul său arheologic. Războiul peloponesiac nu era un subiect uşor de urmărit, pentru că nu există acea

25. I 20, la început. Pasajul spune clar că întreaga discuţie anterioară a avut ca temă - în mod direct sau indirect - problemele trecutului. În mod indirect, acestea au fost tratate prin demonstrarea superiorităţii timpurilor mai recente în faţa Antichităţii în ceea ce priveşte puterea deţinută.

26. I 20.1, 3 ; vezi şi I 140.1.

distanţă în timp sau în spaţiu. Aşa stînd lucrurile, discursurile, adică rapoartele despre acţiunile întreprinse, par a nu constitui un obstacol în calea descoperirii adevărului. Aceasta este maniera delicată în care Tucidide ne face să acceptăm ideea că „făpturile omeneşti" pot să greşească la fel de profund şi atunci cînd pomenesc de întîmplări petrecute în trecutul cel mai îndepărtat şi în teritoriile cele mai îndepărtate ale planetei, dar şi cînd vorbesc despre evenimente care se petrec în faţa ochilor lor. Prima problemă o ridică discursurile ţinute înainte de izbucnirea războiului peloponesiac şi în timpul acestuia. În unele din aceste discursuri se face simţită chiar vocea lui Tucidide, căci autorului i-ar fi fost greu să-şi amintească modul exact de exprimare a vorbitorilor. Necesitatea de a şti cu precizie modul în care s-au exprimat vorbitorii nu a fost (eufemistic vorbind) una dintre cele mai mărunte probleme întîmpinate de autor în scrierea discursurilor. Trebuia să afle conţinutul lor, dar nu se putea baza pe informaţiile aduse de alţii. În consecinţă, istoricul s-a decis să scrie el însuşi discursurile, încercînd să păstreze cît mai mult din esenţa spuselor vorbitorului, menţionînd de fiecare dată cînd „i se părea" că, în circumstanţele date, vorbitorul sau grupul de vorbitori spuseseră cele mai potrivite lucruri despre subiectul în discuţie şi în ce măsură reuşiseră s-o facă. (Cred că asta implică şi ideea că Tucidide a ignorat defectele de dicţie pe care ar fi putut să le aibă un anumit vorbitor, însă nu l-a înzestrat pe fiecare vorbitor cu perspicacitatea şi capacitatea de selecţie care îi lipseau.) În ceea ce priveşte cele petrecute pe timpul războiului, autorul apreciază că felul „cum i se părea" că stau lucrurile nu afectează deloc cursul povestirii[27]. Comentariile lui Tucidide asupra discursurilor sînt înconjurate de referinţe la „fapte", la „acţiuni"[28].

Singurul lucru care pare să reiasă cu destulă claritate din afirmaţia lui Tucidide asupra discursurilor din text este acela că ceea ce „i se părea" istoricului, adică impresiile lui personale, apar mult mai des în discursuri decît în relatarea evenimentelor. El nu-şi justifică foarte clar hotărîrea de a scrie discursurile şi abia dacă ne explică felul în care, după ce s-a hotărît să le scrie, le-a dat o formă cît mai apropiată de cea adevărată istoric. Pentru a explica discursurile menţionate, exemplul lui Homer nu ne este de nici un folos. Unele probleme pot fi totuşi explicate prin analiza contextului imediat al afirmaţiei lui Tucidide. Oricît de mare ar fi valoarea acestor discursuri, faptele sînt mult mai demne de încredere decît vorbele. Însă Tucidide ajunge să cunoască o parte din evenimente şi prin intermediul discuţiilor, adică din declaraţiile

27. Aprecierea aceasta trebuie privită cu oarecare circumspecţie. Vezi II 17.2, III 89.5, VI 55.3, VII 87.5, VIII 56.3, 64.5, 87.4 (*cf. ibidem* 3, la început). Vezi, de asemenea, I 1.3, 9.1, 9.3, 10.4.

28. *Cf.* sfîrşitul de la I 21 cu începutul de la I 23.

martorilor oculari. Aceste declaraţii sînt într-o oarecare măsură viciate de memoria slabă sau de lipsa de obiectivitate a celor interogaţi (I 22.3). Este normal să presupunem că unii dintre vorbitorii ale căror discursuri se găsesc consemnate în opera lui Tucidide nu erau lipsiţi de astfel de defecte şi că, atunci cînd a scris discursurile pe care le-a atribuit vorbitorilor respectivi, autorul s-a străduit să le păstreze caracteristicile stilistice. În funcţie de tematica abordată, istoricul îşi împarte lucrarea în două secţiuni. Prima conţine discursuri ţinute atît înainte de începerea războiului, cît şi în timpul acestuia, iar cealaltă povesteşte faptele petrecute pe parcursul războiului. Dedicînd un spaţiu considerabil şi evenimentelor petrecute înainte de război, el ne atrage astfel atenţia că, dintr-un anumit punct de vedere, care nu trebuie ignorat, discursurile preced pur şi simplu acţiunile. Discursurile care preced acţiunile se concentrează asupra motivelor acelor acţiuni, asupra planurilor şi intenţiilor oamenilor. Doar ele pot face să se manifeste nemanifestatul (III 42.2). Acestea se concentrează în primul rînd asupra cauzelor războiului, de fapt, asupra cauzelor „declarate" fãţiş, altele decît adevăratele cauze sau motive, care rămîn neumite sau nemărturisite (I 23.4). Totuşi, ele ne-ar pot induce în eroare, nu numai din cauza memoriei slabe sau a subiectivităţii vorbitorilor, ci şi fiindcă intenţia vorbitorilor ar putea fi aceea de a ne înşela. Cînd pomeneşte de discursuri, Tucidide scrie că i-a fost greu să-şi amintească cu precizie modul de exprimare a vorbitorilor, aşadar nu şi l-a amintit. Dimpotrivă, în ceea ce priveşte evenimentele petrecute în acea perioadă, el spune că a descoperit fără prea mult efort adevărul. Atunci cînd refuză să accepte faptul că istoria sa nu poate fi decît dezagreabilă, s-ar putea să se refere în primul rînd la acele discursuri.

Ce anume reuşesc să facă discursurile şi nu poate fi redat nici de cea mai exactă repovestire a lor ? O astfel de repovestire ne-ar fi dezvăluit intenţia discursului, argumentele folosite de vorbitor în sprijinul intenţiei sale, împreună cu argumentele folosite pentru a-i combate pe adversari, ordinea argumentelor, precum şi importanţa acordată de vorbitor fiecăruia. Ea ar fi inclus o prezentare descriptivă a calităţilor, comportamentului şi dispoziţiei ascultătorilor şi a vorbitorului, iar în cazul în care faptele vorbitorului nu ne-ar fi fost cunoscute din naraţiunea propriu-zisă, am fi aflat dacă discursul acestuia se potrivea cu faptele sale şi în ce măsură se întîmpla acest lucru. Cu toate acestea, am fi lipsiţi de prezenţa fizică a vorbitorului : auzindu-l, nu înseamnă că îl şi vedem. N-am fi expuşi influenţei lui, n-am putea fi impresionaţi sau chiar fermecaţi de el. Cele mai reuşite prezentări pe care Tucidide le-ar face discursurilor s-ar constitui în fragmente din discursul propriu-zis al istoricului, la fel ca şi celelalte părţi ale lucrării sale. Nu am remarca particularităţile discursului lui Tucidide şi am fi expuşi numai influenţei sale. Căci în ce fel se deosebeşte

discursul lui Tucidide de discursurile personajelor sale? Discursurile sînt parţiale în două privinţe. Ele se concentrează asupra unei anumite situaţii sau probleme şi sînt prezentate din punctul de vedere al uneia sau alteia din cetăţile combatante sau din facţiunile rivale. Naraţiunea lui Tucidide corectează subiectivitatea implicită, căci discursul său este imparţial într-un dublu sens : nu este părtinitor şi se dovedeşte cuprinzător, deoarece este concentrat asupra războiului în ansamblul său. Prin integrarea discursurilor politice în cadrul discursului cuprinzător şi real al naraţiunii, istoricul scoate în lumină deosebirea fundamentală dintre discursul politic şi discursul real. Nici un discurs politic nu şi-a propus vreodată ca scop dezvăluirea întregului adevăr, căci fiecare discurs de acest gen a fost pus în slujba unui anumit ţel politic pe care a încercat să-l atingă prin îndemnuri sau avertismente, prin acuzaţii sau dezvinovăţiri, prin laude sau critici, prin rugăminţi sau refuzuri. În consecinţă, discursurile personajelor abundă în elogii şi acuzaţii, pe cînd discursul lui Tucidide este unul rezervat. În timp ce Tucidide nu oferă nici un fel de răspuns, vorbitorii dau răspunsuri la diverse probleme, nu numai la cele de interes imediat, ci şi la problemele fundamentale şi permanente, referitoare la comportamentul uman, făcînd aceasta într-o manieră cît mai convingătoare. Din acest motiv cititorul aproape că nu poate rezista tentaţiei de a fi de acord cu vorbitorul şi ajunge să creadă că Tucidide, care la urma urmei este autorul discursurilor, trebuie să se fi folosit de vorbitor ca purtător de cuvînt al ideilor sale. Autorul ne ajută într-adevăr să judecăm inteligenţa discursurilor, nu numai prin relatarea evenimentelor, ci şi prin aprecierile pe care le face. Ele nu se referă la înţelepciunea discursurilor, ci la cea a vorbitorilor şi, chiar şi aşa, istoricul nu ne prezintă în toate cazurile aprecierile sale. În primul rînd însă, judecăţile sale explicite, fie asupra oamenilor, fie asupra regimurilor politice, nu sînt complete. De fapt, chiar discursurile, mai mult decît orice alte elemente din text, sînt cele care ne transmit, pe lîngă opiniile vorbitorilor propriu-zişi, şi aprecierile lui Tucidide asupra vorbitorilor.

Atunci cînd se adresează atenienilor, locuitorii Corcyrei par să comită o „contradicţie neintenţionată". „Corcyra o să ia în considerare ambele posibilităţi : «război o să fie oricum» şi «acest lucru nu o să implice un *casus belli*»."[29] Totuşi, o acţiune oportună sau necesară, determinată de spectrul unui război inevitabil, nu constituie neapărat o încălcare a înţelegerii cu o anumită tabără, chiar dacă acţiunea respectivă este considerată provocatoare de acea tabără, potenţialul duşman. Iar locuitorii Corcyrei nu au luat în calcul nici un alt *casus belli*, cu excepţia încălcării unui astfel de tratat. Oricum, este mult mai important să luăm la cunoştinţă faptul că afirmaţiile contradictorii pe care le emit fără să-şi dea seama personajele lui Tucidide nu îi aparţin neapărat. Ele

29. Gomme, *loc.cit.*, p. 169.

dezvăluie încurcătura în care se află vorbitorul şi pe care autorul o scoate la iveală. Discursul poate să arate şi felul în care vorbitorul reuşeşte să treacă peste încurcătura în care s-a vîrît fără să vrea. Spartanii susţin că s-au ridicat la luptă pentru a apăra libertatea tuturor cetăţilor împotriva tiranicei Atena. Cetăţile supuse sau aliate Atenei erau oricum dependente de ea din pricina tratatelor încheiate. Renunţarea la alianţa cu Atena şi încheierea unui tratat de alianţă cu Sparta părea un act nu numai incorect, ci şi dezonorant, mai ales dacă se petrecea într-o perioadă în care atenienii se aflau la strîmtoare (III 9). Prin urmare, atunci cînd spartanul Brasidas încearcă să-i convingă pe acanthieni să renunţe la alianţa lor cu cetatea Atenei, el nu face nici măcar cea mai mică aluzie la existenţa acelei alianţe, ci doar dă de înţeles în mod tacit că o cetate nu se poate alia cu Atena decît dacă este constrînsă s-o facă. Brasidas nu poate renunţa cu totul la ameninţările împotriva acanthienilor în cazul în care aceştia nu se vor supune cererii lui, dar ameninţarea lui nu înseamnă altceva decît că vrea să-i oblige să fie liberi. În această situaţie folosirea forţei ar fi perfect îndreptăţită, deoarece lipsa de libertate a acanthienilor pune în pericol libertatea tuturor celorlalte cetăţi şi chiar bunăstarea acestora. Totuşi, acanthienii s-ar putea teme că, după ce vor fi eliberat cetăţile care în acel moment erau subjugate de Atena, spartanii – la rîndul lor – vor dori să le ia în stăpînire. Brasidas le alungă teama, asigurîndu-i că guvernul spartan se legase cu cele mai înfricoşătoare jurăminte să nu încerce nimic de genul acesta (IV 85-87). Asemenea discursului lui Brasidas, care rezolvă într-un mod magistral şi cu ajutorul cuvintelor marea problemă a politicii grecilor, şi discursul lui Hermocrates, ţinut în Gela, în faţa unei adunări formate din toţi cetăţenii Siciliei (IV 59-64), este o capodoperă de previziune politică. Hermocrates prevede, cu mulţi ani înainte ca evenimentul să se producă, intenţia atenienilor de a cuceri Sicilia şi de aceea încearcă să oprească toate confruntările interne pentru a-i uni pe toţi sicilienii împotriva duşmanului lor comun, a duşmanului „natural". Într-adevăr, Sicilia este împărţită „de la natură" în dorieni şi ionieni, iar atenienii sînt ionieni. Invazia lor nu va fi însă determinată de ura de rasă, ci de pofta pe care le-o stîrneşte bogăţia Siciliei. Hermocrates reuşeşte să prevadă pericolul de la distanţă şi sugerează şi o soluţie în timp, deoarece el înţelege foarte bine natura umană. Nici măcar nu-i învinovăţeşte pe atenieni pentru agresiunea la care se dedau, – în opinia sa – nevoia de expansiune este o necesitate naturală, specifică fiecărui om în sine, indiferent ce ne-ar face să credem convenţiile sau cuvintele („numele") folosite. Totuşi, ceea ce îi uneşte pe sicilieni este mai degrabă „numele" comun decît „natura" lor (rasa)[30]. Însuşi Hermocrates este nevoit să admită acest lucru o dată cu ideea că în

30. Vezi şi VI 77.1 la sfîrşit, 79.2, 80.3.

circumstanţele actuale, dacă nevoia de expansiune este specifică fiecărui om sau cel puţin fiecărei cetăţi în sine, atunci puternica Siracuza, aflată în imediata lor apropiere, ar fi trebuit să reprezinte un pericol la fel de mare pentru mai slabii săi vecini ca şi mai puternica, dar mai îndepărtata Atena. Dificultatea pe care Brasidas o depăşeşte, pretinzîndu-le ascultătorilor să aibă încredere în jurămintele solemne ale liderilor spartani, nu poate fi depăşită şi de Hermocrates, care este nevoit să facă apel la natură. Dacă facem în continuare abstracţie de dispoziţia publicului, presupunînd totuşi că acesta este în general format din oameni suficient de bine educaţi, am putea ajunge la concluzia că cele mai mari probleme le-a avut de înfruntat Alcibiade, în timpul discursului său din Sparta. Fiind acuzat de către atenieni de un delict capital, legat de zguduitoarele sale acţiuni blasfematoare, Alcibiade se refugiază în Sparta. El vrea să se răzbune pe atenieni, arătîndu-le spartanilor cum să-i înfrîngă pe duşmanii lor şi, în acelaşi timp, ai lui, însă mai întîi trebuie să înfrîngă două prejudecăţi serioase împotriva lui. În primul rînd, fiind un politician din Atena, Alcibiade era considerat un duşman inveterat al Spartei. Mai mult decît atît, el tocmai îşi trădase sau era pe cale să-şi trădeze propria cetate în beneficiul celor mai mari duşmani ai ei. Alcibiade reuşeşte totuşi să riposteze la ambele obiecţii, dînd acelaşi răspuns : fusese duşmanul spartanilor pentru că aceştia îl nedreptăţiseră, iar acum era duşmanul Atenei fiindcă atenienii l-au nedreptăţit (VI 89-92). Fiind conştient de talentul său nemaiîntîlnit şi de faima care i s-a tras de aici şi nesimţindu-se legat de nici o cetate anume, din cauza inepuizabilei sale versatilităţi, Alcibiade nu este nevoit să recurgă la jurăminte pentru a evita pericolul de a se contrazice. Se contrazice într-adevăr atunci cînd explică poziţia sa şi a familiei sale faţă de democraţie : pe de o parte spune că regimul politic pe care îl instituiseră atenienii nu era unul cu adevărat democratic, iar pe de altă parte îl consideră democratic, însă este de părere că nu putea fi schimbat din pricina războiului (VI 89.4-6). Ambele răspunsuri servesc însă la fel de bine scopului pe care îl urmăreşte.

Prin discursul demagogului Athenagoras din Siracuza, Tucidide ne oferă, în mod indirect, o caracterizare a democraţiei ateniene (VI 36-40). Siracuza primise din mai multe părţi informaţii care arătau că flota invadatoare a Atenei se apropia de cetate, însă a trecut mult timp pînă cînd aceste informaţii să fie crezute şi atunci numai de o mică parte a cetăţenilor de aici. După ce Hermocrates, care bineînţeles că era convins de adevărul veştilor primite, vorbise în faţa adunării cetăţenilor, Athenagoras i se opune, arătîndu-şi neîncrederea în veştile ameninţătoare. El consideră că acestea reprezintă doar o tactică prostească a oligarhilor Siracuzei, care doreau să înspăimînte mulţimea şi să obţină controlul absolut asupra cetăţii. După părerea lui Athenagoras, atenienii erau mult prea inteligenţi ca să urce pe nave şi să pornească cu atîta

nesăbuinţă într-o expediţie sortită eşecului, cum era cucerirea Siciliei. Singurul lucru care ar putea pune capăt acţiunilor subversive ale tinerilor oligarhi ai Siracuzei este, în opinia lui, teroarea maselor. O astfel de atitudine este aici justificată, deoarece nu există nici un motiv onorabil sau raţional pentru a nu accepta democraţia, un regim politic înţelept şi în acelaşi timp imparţial, care să le ofere oamenilor merituoşi, aleşi din rîndul celor bogaţi, mai mult decît primesc de obicei cetăţenii din veniturile comunităţii şi în care mulţimea să fie cel mai bun judecător al înţelepciunii vorbitorilor. Tucidide l-a însărcinat pe Athenagoras cu cea mai clară şi mai inteligibilă prezentare a perspectivei democratice care apare în opera sa, fiindcă răsunătoarele subiecte abordate în Discursul Funerar nu descriu democraţia, ci regimul politic atenian[31]. Numai acest fapt ar fi suficient să facă din discursul său un subiect de cel mai înalt interes pentru noi. Aşa cum o dovedesc faptele sale, democratul din Siracuza s-a înşelat cel puţin în ceea ce priveşte cunoaşterea şi înţelegerea democraţiei ateniene. Forţele invadatoare ale Atenei care au năvălit în Sicilia aveau acordul unanim al maselor de cetăţeni atenieni şi chiar ar fi izbîndit în misiunea lor, dacă replicile ateniene ale lui Athenagoras nu l-ar fi retras pe Alcibiade de la comanda forţelor armate ale Atenei, din motive nu foarte diferite de cele prezentate de Athenagoras. În plus, Alcibiade beneficia şi de sprijinul unanim al cetăţenilor atenieni. Athenagoras nu cunoştea modul de manifestare a maselor din Atena, deoarece era incapabil să privească dincolo de confruntările dintre partidele politice ale Siracuzei. Îi lipseau atît înţelegerea, cît şi informaţiile pe care le avea Hermocrates. Democraţia ateniană era o democraţie de un tip special, o democraţie imperială care îşi exercita stăpînirea cvasi-tiranică asupra aşa-numiţilor săi aliaţi. Chiar Cleon este cel care vorbeşte despre dificultatea (sau „imposibilitatea", cum îşi permite el s-o numească) de a combina un regim democratic cu o atitudine imperialistă. Însă tot Cleon, fiind în stare să-l imite (sau să-l maimuţărească) pe Pericle, a reuşit într-o oarecare măsură să menţină această combinaţie[32]. Astfel de observaţii nu ajung însă la miezul problemei, nu ating ceea ce Aristotel numea esenţa democraţiei ateniene, natura poporului atenian (*cf.* I 70.9). La sfîrşitul unui discurs adresat trupelor înaintea unei bătălii navale, comandanţii peloponesieni le-au spus soldaţilor lor că nu există nici o scuză pentru cei cuprinşi de laşitate: cei care se vor dovedi laşi vor fi pedepsiţi pe măsură, iar cei care se vor arăta curajoşi vor fi răsplătiţi pe măsură. În tabăra grecilor, echivalentul acestui discurs conclusiv este afirmaţia comandantului atenian Phormion, care le spune militarilor săi că sînt pe cale să intre într-o confruntare importantă: fie vor pune capăt

31. *Cf.* în special II 37.1 cu II 65.9.
32. III 37.1-2, 38 la început (*cf.* II 61.2).

speranţelor peloponesienilor de a obţine o victorie pe mare, fie vor aduce pericolul dinspre mare mai aproape de propria lor cetate[33]. Peloponesienii apelează la interesul personal al fiecărui individ, pe cînd atenianul se referă numai la binele cetăţii sale. Fără îndoială că există şi explicaţii suplimentare ale deosebirilor dintre cele două discursuri, explicaţii legate de situaţia concretă din acel moment. Totuşi, ele nu explică întru totul faptul că, spre deosebire de adversarii săi peloponesieni, Phormion – aşa cum îl prezintă Tucidide – confirmă inconştient opinia exprimată explicit de corintieni : că atenienii se caracterizează în primul rînd prin spirit civic. Cetăţeanul atenian îşi foloseşte trupul ca şi cum ar fi lucrul cel mai îndepărtat şi mai străin de fiinţa lui şi este oricînd gata să şi-l sacrifice pentru binele cetăţii, iar caracteristica specifică a minţii sale este concentrarea tuturor gîndurilor spre binele patriei (I 70.6).

Poate că cea mai impresionantă şi cu siguranţă cea mai elegantă prezentare pe care o face Tucidide atenianului anonim este cea realizată prin intermediul discursului atenienilor în Sparta (I 72-78). Atunci cînd corintienii şi alţi aliaţi ai spartanilor încercau să-i stîrnească pe locuitorii cetăţii să pornească războiul împotriva Atenei, plîngîndu-se în faţa adunării de năvălirile ateniene, în cetatea Spartei s-au întîmplat să se afle cu treburi şi cîţiva cetăţeni atenieni. Auzind despre această acţiune îndreptată împotriva cetăţii lor, atenienii au cerut spartanilor permisiunea de a se adresa şi ei cetăţenilor lor, pentru a contracara efectele acuzaţiilor aduse de corintieni. Spartanii le-au dat voie să vorbească, iar discursul atenienilor se constituie într-o apologie a Atenei, pe care respectivii inşi şi-au asumat-o fără ca acest lucru să le fi fost cerut de către cetatea lor. Este singurul discurs de acest fel din întreaga scriere a lui Tucidide. Dar el este unic şi dintr-un alt motiv, care se referă la discursurile lui Tucidide în general : este singurul discurs precedat de un rezumat oferit de Tucidide în numele său, rezumat care conţine esenţa discursului. La acest rezumat Tucidide se arată de acord într-o oarecare măsură cu ceea ce spun la început vorbitorii atenieni despre semnificaţia cuvintelor lor[34]. Deosebirea cea mai importantă dintre rezumatul făcut de Tucidide şi cuvintele de început ale discursului însuşi este următoarea : Tucidide spune că atenienii au dorit să arate cît de bine înzestrată este cetatea lor în ceea ce priveşte forţa armată, pe cînd atenienii susţin că vor să demonstreze cît de importantă este Atena, cetatea lor, şi că ea merită să se ţină cont de ea. Cum dovedesc ei forţa de care dispune Atena, cînd de fapt nici o secţiune din discursul lor nu este dedicată acestui subiect ? Principalele teme

---

33. II 87.9, 89.10 ; vezi şi 69.3. Phormion se adresează numai militarilor atenieni, nu şi aliaţilor lor : II 88.3.
34. Discursul care, din acest punct de vedere, se apropie cel mai mult de cel al atenienilor în Sparta este cel al lui Phormion (II 88-89).

ale discursului atenienilor sînt numai două : 1) Atena a slujit cu cinste Grecia în timpul războiului cu Persia (73.2-74) şi 2) Atena nu poate fi acuzată nici pentru că şi-a creat un imperiu şi nici pentru felul în care îl conduce (75-77). De vreme ce faptele atenienilor în războiul cu Persia au fost cele care au stat la temelia imperiului său, putem spune că discursul are ca scop justificarea imperiului atenian, şi nu etalarea puterii de care dispune Atena. Este adevărat că, numai prin simpla menţionare a imperiului Atenei, vorbitorii amintesc inevitabil şi de forţa acesteia, însă de vreme ce toţi cei prezenţi ştiau de existenţa acestui imperiu clădit de Atena, nici cel mai înrăit duşman al lor n-ar fi putut spune că vorbitorii au arătat cît de mare este puterea cetăţii din care vin şi în nici un caz că s-ar fi mîndrit peste măsură cu această putere. De fapt, cel mai înrăit duşman al atenienilor, un efor spartan, chiar susţine că vorbitorii s-au lăudat pe ei înşişi, dar consideră că, în ceea ce au spus despre meritul Atenei în războiul cu perşii, mîndria lor este justificată[35]. Adevărul este că în discursul lor, exact atunci cînd amintesc de războiul cu Persia, atenienii sînt cel mai aproape de prezentarea explicită a forţei cetăţii lor. Ei afirmă că atenienii sînt cei care i-au salvat pe greci,'căci ei au trimis în luptă cel mai mare număr de nave, cel mai inteligent comandant (Temistocle) şi au dovedit cel mai remarcabil curaj. Dar ceea ce a făcut ca Atena să merite un imperiu nu este considerabila sa putere navală, ci zelul şi inteligenţa arătate în lupta de la Salamina (74.1-2, 75.1). Nu puterea navală a Atenei, ci aceste calităţi – inteligenţa remarcabilă a conducătorilor săi şi entuziasmul neînfricat al poporului – şi numai ele constituie esenţa puterii Atenei. Chiar Tucidide ne spune că, la vremea bătăliei de la Salamina, Sparta era mult mai puternică decît Atena în toate privinţele (I 18.2), cu excepţia calităţilor amintite anterior. Sau, aşa cum a spus-o Pericle, în anii luptei de la Salamina, atunci cînd atenienii îşi abandonaseră cetatea, nu le mai rămăsese altceva decît inteligenţa şi îndrăzneala, acele calităţi specific masculine. Nu Atena este cea care a favorizat apariţia acestor calităţi, ci ele sînt cele care au dat naştere puterii Atenei (I 143.5, 144.4). Vorbind, adică acţionînd aşa cum o fac, atenienii din Sparta arată care erau pilonii ce stăteau la temelia puterii Atenei în acea vreme. Din acest punct de vedere, ei confirmă în mod tacit ceea ce spuseseră corintienii în faţa adunării spartanilor despre diferenţa profundă dintre atenieni şi ceilalţi greci. Însă datorită acestei diferenţe corintienii i-au văzut pe atenieni ca o adevărată ameninţare pentru ceilalţi şi mai ales pentru spartani. Cetăţenii atenieni trebuie să arate că această deducţie era lipsită de logică şi reuşesc să facă acest lucru într-un mod uimitor. Vorbind despre puterea Atenei, ei spun că ea a apărut din strictă necesitate : atenienii au fost nevoiţi să-şi clădească imperiul pe trei elemente : frica, simţul onoarei

35. I 86.1 ; vezi şi I 73.2-3.

şi interesul propriu. Cedînd în faţa acestor necesităţi, ei nu au făcut altceva decît ceea ce ar fi făcut şi spartanii sau orice alţi oameni care s-ar fi aflat în locul lor: au cedat în faţa naturii umane. În cazul Atenei, corectitudinea nemaiîntîlnită care caracterizează relaţiile cu supuşii este o marcă distinctivă pentru modul de exercitare a puterii. Uimitoarea sinceritate cu care atenienii se ridică în apărarea atitudinii prin care cetatea lor şi-a creat imperiul dovedeşte, mai mult decît orice altceva, puterea de care dispunea Atena, pentru că numai cei foarte puternici îşi pot permite să susţină pe faţă principiile pe care le-au susţinut vorbitorii. Ei tratează cu dispreţ acuzaţia conform căreia Atena ar ameninţa Sparta, căci – asemenea spartanilor – nici atenienii n-au făcut niciodată greşeala de a porni un război împotriva unei puteri egale cu ei. Toate neînţelegerile dintre Atena şi Sparta sau dintre Atena şi aliaţii ei pot şi trebuie să fie rezolvate în mod paşnic, conform tratatelor încheiate între cetăţi. Cineva vorbea despre ironia provocatoare a atenienilor, afirmînd: „este destul de clar că Tucidide nu îşi închipuia că scopul atenienilor a fost acela de a provoca, ci credea că lucrurile stau exact invers"[36]. Cea mai bună caracterizare pe care am putea-o face discursului respectiv ar fi să spunem că este sincer şi dispreţuitor. Tucidide ştia la fel de bine ca şi Socrate că este uşor să lauzi Atena în faţa unor ascultători atenieni[37]. Însă lucrul pe care l-au făcut acei atenieni în Sparta n-a fost deloc uşor. Tucidide este cel puţin la fel de greu de mulţumit ca şi acei atenieni. Oricum, nu putem spune că istoricul nu avea şi el reţinerile sale.

Pentru a aprecia la întreaga lui valoare singurul discurs al atenienilor în Sparta, trebuie să-l comparăm cu unicul discurs al spartanilor în Atena (IV 17-20)[38]. Sub conducerea lui Demostene, care ştia cum să-şi încurajeze trupele, atenienii au reuşit să-i înfrîngă pe spartani la Pylos şi au izolat un grup relativ mare de adversari pe insula Sphacteria. Conducătorii Spartei s-au temut că nu-i vor putea elibera şi, dorind să evite cu orice preţ capturarea sau uciderea acelor soldaţi, au trimis o solie la Atena pentru a începe negocierile de pace. În discursul lor, ambasadorii nu s-au putut stăpîni să nu vorbească despre situaţia grea în care se află ei şi despre măreţul succes al Atenei. Ei fac acest lucru vorbind despre norocul pe care l-a avut Atena: dacă acţionezi cu

36. Gomme, *loc.cit.*, p. 254.
37. Platon – *Menexenos* 235d.
38. Celălalt discurs comparabil cu singurul discurs al spartanilor în Atena, ţinut după ce spartanii s-au îngrijorat din pricina pierderii a trei mii de oameni, este un posibil discurs pe care atenienii l-ar fi ţinut în Sparta (al doilea de acest fel) după ucigătoarea molimă care a bîntuit Atena (II 59.2). Dacă atenienii şi-ar fi plecat urechea la cererea lor, spartanii ar fi acceptat pacea, însă Pericle ar fi împiedicat încheierea păcii chiar dacă spartanii ar fi îndeplinit cererea ambasadorilor atenieni.

înţelepciune, vei dobîndi, pe lîngă noroc, faimă şi onoare. Cu viclenie, ambasadorii Spartei sugerează că victoria nu le-a adus atenienilor nici faimă, nici onoare. Ei îi atenţionează pe adversarii lor să nu se bazeze pe faptul că norocul va fi întotdeauna de partea Atenei şi afirmă că într-un război norocul joacă un rol extrem de important. Dacă atenienii nu vor să încheie pacea în acel moment, iar mai tîrziu vor eşua în planurile lor, se va crede că succesul lor de acum se datorează norocului, şi nu puterii sau inteligenţei lor (17.4-18.5). În felul acesta, pe ocolite şi plini de invidie, spartanii recunosc un adevăr pe care îl negaseră în propoziţiile anterioare, şi anume că atenienii îşi datorează victoria calităţilor lor. Lipsa de onestitate şi de orgoliu a ambasadorilor nu este compensată de bunăvoinţă. Regele lor, Archidamos, susţinea că, datorită cumpătării, spartanii sînt singurii pe care victoriile nu-i fac îngîmfaţi şi că tot ei cedează mai greu decît alţii în faţa nenorocirilor. Oricum ar sta lucrurile, faptele au arătat că spartanii au cedat mult mai uşor după înfrîngerea de la Pylos decît au făcut-o atenienii după dezastrul din Sicilia[39].

Trebuie conchis că, cel puţin în unele cazuri, vorbitorii nu vor să lase impresia pe care o transmit în realitate destul de uşor discursurile lor. În majoritatea cazurilor discursurile scrise de Tucidide conţin idei care nu le aparţin vorbitorilor, ci chiar lui Tucidide. Acest fapt nu exclude în nici un caz posibilitatea ca Tucidide, din poziţia sa de istoric, să fi respectat cît mai mult cuvintele spuse în realitate de vorbitori şi nu contrazice posibilitatea ca opiniile exprimate în discursuri să-i aparţină istoricului însuşi. Însă modul de exprimare existent în discursuri îi aparţine cu certitudine lui Tucidide. Nimeni nu va ajunge pînă acolo încît să susţină că vorbitorii reali au început exact cu aceleaşi

---

39. I 84.2, VIII 1.3. Lipsa de sinceritate, determinată de diverse motive, explică cel de-al doilea discurs al corintienilor în Sparta (I 120-124). Evidenţiind în discursul precedent pericolul reprezentat de puterea excesivă a Atenei, ei contribuiseră la hotărîrea Spartei de a porni războiul împotriva Atenei. După luarea acestei decizii, corintienii s-au temut – şi nu fără motiv (I 125.2) – că spartanii şi ceilalţi aliaţi ai lor nu vor porni la război nici suficient de repede şi nici cu destul avînt pentru a mai apuca să salveze Potideea : „planurile pe care şi le face un om încrezător în viitorul său sînt foarte diferite de ceea ce realizează el practic (pentru că atunci cînd ajunge la punerea lor în practică, intervine frica)". Această parafrază îi aparţine lui Gomme, care – după cum îi stă în obicei – omite să prezinte şi ideea pe care am pus-o în paranteză. Corintienii afirmă că lipsa de entuziasm şi lentoarea în acţiune a aliaţilor lor îşi au originea în încrederea exagerată în victorie, deoarece nu vor să pomenească de lipsa de entuziasm şi de interes a acestora faţă de Potideea. De aici se vede diferenţa de interese dintre Corint şi aliaţii săi (*cf.* 120.2). În plus, corintienii nu vor să-şi acuze pe nedrept aliaţii că s-ar teme de forţa militară a Atenei. Teama lor explică de ce corintienii vorbesc cu atîta optimism despre evoluţia viitoare a războiului, aşa cum o fac în discursul lor.

cuvinte cu care încep şi discursurile în forma transmisă nouă de Tucidide. De exemplu, primul discurs din *Istoria* acestuia începe cu cuvîntul „Corect (drept)”, iar al doilea discurs, care este o replică la cel dintîi, se deschide cu cuvîntul „Necesar (obligatoriu)”. Ideea sugerată de aceste două cuvinte de început, luate împreună - problema relaţiei dintre dreptate şi necesitate[40], a deosebirii, tensiunii şi poate opoziţiei existente între corectitudine şi constrîngere - şi aparţinînd cu totul lui Tucidide, nu reprezintă subiectul nici unuia dintre cele două discursuri. Această idee, transmisă atît de discret şi de subtil, clarifică tot ceea ce precede cele două discursuri, precum şi pasajele următoare. Cele două cuvinte de început indică perspectiva din care Tucidide abordează războiul peloponesiac.

5. Dike *

Cum ajunge să fie apreciat războiul peloponesiac prin prisma distincţiei dintre corectitudine şi constrîngere? După părerea lui Tucidide, atenienii sînt cei care i-au obligat pe spartani să pornească războiul împotriva lor, iar acest act de constrîngere este adevărata cauză a războiului, deşi ea a fost cel mai rar menţionată aici, spre deosebire de alte cauze, mult mai evidente, cum au fost disensiunile apărute între Atena şi Corint din pricina Corcyrei şi Potideei (I 23.6). Tucidide vorbeşte mai întîi de faptele care constituie cauzele declarate ale războiului şi apoi aminteşte de motivul nedeclarat, inversînd astfel ordinea temporală a evenimentelor : cauzele declarate sînt „cele dintîi care ne interesează”, în timp ce adevăratul motiv (cauza reală) este secret şi rămîne aşa. Dar atunci cînd începem să studiem aceste cauze declarate, observăm că ele sînt la fel de „adevărate” ca şi cauza reală amintită anterior şi constituie de fapt o parte constitutivă a acesteia, chiar partea decisivă. Adevăratul motiv care stă la baza războiului a fost acela că atenienii, devenind tot mai puternici şi provocînd astfel teama spartanilor, i-au obligat pe aceştia din urmă să se ridice la luptă. În ciuda acestui fapt, victoriile atenienilor, în special la Corcyra, i-au făcut pe aceştia şi mai puternici sau cel puţin le-au oferit perspectiva de a deveni şi mai puternici decît erau înaintea unor astfel de acţiuni. Motivul declarat al războiului, care este mai puţin adevărat decît cauza reală, nu a fost constrîngerea exercitată de puterea crescîndă a Atenei, indiferent dacă această presiune a atenienilor era sau nu manifestă înaintea acţiunii din Corcyra.

40. Vezi Parmenide (în *Vorsokratiker*, ediţia a VII-a), fragmentul 8, rîndurile 14 şi 35.

* Zeiţa dreptăţii în mitologia greacă. Fiică a lui Zeus, numită uneori şi „cea neînduplecată”. În *Bacchantele*, Euripide scrie că Dike îi urmăreşte cu o sabie în mînă pe toţi criminalii care se sustrag judecăţii (n.tr.).

Motivul îl reprezintă de fapt încălcarea tratatului pe care Sparta şi aliaţii săi îl încheiaseră cu Atena şi aliaţii acesteia în urmă cu treizeci şi trei de ani, aşadar o acţiune incorectă, o acţiune ilegală. „Constrîngerea" este cu totul altceva decît „corectitudinea".

În acelaşi context în care Tucidide pune în opoziţie cauza reală a războiului, cea nedeclarată, cu cauzele declarate şi mai puţin adevărate, tot el afirmă că atenienii şi peloponesienii au fost cei care au încălcat tratatul (I 23.4, 6). Aşa cum mai înainte nu reuşise să stabilească că alternativa „constrîngerii" este „corectitudinea", nici acum – deşi reuşeşte să arate că Atena era cea care îşi exercita presiunea constrîngătoare – nu reuşeşte să înţeleagă cine au fost cei incorecţi, adică cine a încălcat de fapt tratatul. Nicăieri nu este menţionată vreo altă încălcare anterioară a alianţei atenienilor cu Corcyra. Atunci cînd au încheiat tratatul cu Corcyra, dar şi în perioada în care acesta funcţiona, atenienii aveau foarte mare grijă să nu încalce tratatul încheiat cu peloponesienii (I 44.1, 45.3, 49.4 ; *cf.* 35.1-4, 36.1). Corintienii au negat punctul de vedere al Atenei şi Corcyrei, conform căruia alianţa dintre Atena şi Corcyra era compatibilă cu tratatul de treizeci şi trei de ani (I 40.1-41.4 ; *cf.* 53.2, 53.4, 55.2). Tucidide, cel mai bun judecător pe care şi l-ar putea dori cineva, nu rezolvă controversa în nici un fel. El spune numai că tratatul atenienilor cu Corcyra, care era în război cu Corintul (aliat al Spartei), i-a „constrîns" pe atenieni şi pe corintieni să ajungă la confruntarea armată (49.7). În cazul în care era imposibil de stabilit dacă tratatul încheiat ulterior intra în contradicţie cu prevederile primului tratat, atunci s-ar putea considera că primul tratat a devenit nul, fără ca vreuna dintre părţi să fi fost vinovată de încălcarea lui (*cf.* 52.3). Cert este că acţiunea atenienilor asupra Potideei nu a reprezentat o încălcare a tratatului, fapt care nu i-a împiedicat pe corintieni să susţină totuşi contrariul (66-67, 71.5). Atît ambasadorii atenieni din Sparta, cît şi regele Spartei au susţinut că Atena nu încălcase tratatul (78.4, 81.5, 85.2). Pe de altă parte, eforul spartan nu crede că atenienii ar fi reuşit să respingă în vreun fel acuzaţiile aduse Atenei şi susţine că Atena i-a nedreptăţit pe aliaţii Spartei, iar adunarea cetăţenilor din Sparta îl aprobă pe efor (86-88). Tucidide arată clar că hotărîrea spartanilor a fost determinată mai mult de simţul obligaţiei decît de cel al dreptăţii, cu alte cuvinte că legalitatea a fost totuşi luată în calcul, nefiind cu totul lipsită de adevăr sau irelevantă. Spartanii sînt foarte categorici atunci cînd susţin că atenienii au încălcat tratatul şi au acţionat incorect (118.3), iar Pericle este la fel de categoric cînd neagă acest lucru (140.2, 141.1, 144.2, 145). După părerea lui Tucidide, la acea vreme exista o oarecare „confuzie" asupra tratatului (146). Cei implicaţi nu erau lămuriţi dacă tratatul fusese sau nu încălcat, însă nici una dintre părţi nu putea fi direct acuzată. Spre deosebire de acest caz, evenimentele petrecute în primăvara următoare în

Plateea au reprezentat o violare clară a tratatului, însă nici aici nu este cu totul clar cine a greşit şi cine a acţionat corect. Cu toate că tebanii (aliaţii Spartei) invadaseră Plateea (gr. *Plataiai*, lat. *Plataeae*) (aliata Atenei) pe cînd tratatul era încă în vigoare, respectivul tratat era deja „confuz", iar invadatorii tebani fuseseră de fapt chemaţi de o bună parte din cetăţenii Plateei (II 5.5, 7, 7.1, III 65-66, V 17.2). Sigur este că, o dată cu acţiunile militare din Plateea, războiul se iscase deja. Ar mai fi existat o soluţie : ca spartanii să fi acceptat să-i lase pradă răzbunării atenienilor pe aliaţii lor din Teba. Însă spartanii aveau mare nevoie tocmai de tebani. În mod raţional nimeni nu credea că Sparta ar fi în stare să-i lase fără ajutor, iar invadarea Aticii de către spartani - acţiune care s-a petrecut imediat după aceea - a putut să pară astfel absolut îndreptăţită.

La şase ani după izbucnirea războiului, adică după lupta de la Pylos, solii spartani declară în faţa adunării cetăţenilor Atenei că nu se ştie clar care tabără a pornit războiul (IV 20.2). S-ar putea susţine că această declaraţie nu exprimă neapărat convingerile spartanilor, ci că era inevitabilă în circumstanţele date sau că se potrivea cu caracterul şiret şi umil al întregului lor discurs. Însă este la fel de posibil ca, după ce au eşuat atît de evident în încercarea lor de a înfrînge tiranica cetate a Atenei, spartanii să fi fost mult mai dispuşi decît la început să admită că atenienii nu purtau întreaga vină pentru acest război. Trecînd în revistă primii zece ani de război - întreaga sa istorie acoperă 21 de ani de lupte - Tucidide susţine, în numele său şi fără nici o umbră de reţinere, că acesta a început o dată cu invadarea Aticii de către spartani (V 20.1), ceea ce ar însemna că Sparta a fost cea care a încălcat tratatul. În acelaşi timp, istoricul reproduce sau reia confuzia existentă anterior atunci cînd, în acelaşi pasaj în care pomeneşte de data exactă a începerii războiului, spune că tebanii au fost cei care au încălcat tratatul, în momentul în care au atacat Plateea. Tucidide vrea să sugereze în acelaşi timp că Sparta a început războiul (prin încălcarea tratatului) şi că Teba este vinovată de începerea acestuia (tot prin încălcarea tratatului existent). Confuzia creată pare să fie înlăturată de comportamentul spartanilor, care în prima parte a războiului (431-421) au părut ei înşişi (şi, din cîte se pare, nimeni altcineva) stînjeniţi de conştiinţa faptului că porniseră un război nedrept, fiindcă tebanii atacaseră Plateea pe cînd tratatul era încă valid. La rîndul lor, spartanii, chiar dacă acţionaseră într-o altă manieră, încălcaseră şi ei acel tratat. Chiar dacă Sparta nu ar fi rupt tratatul prin propriile sale acţiuni, tot l-ar fi încălcat în momentul în care a omis să se delimiteze de acţiunea tebanilor. În a doua parte a războiului lucrurile au stat cu totul altfel, fiindcă de data aceasta nu există nici cea mai mică umbră de îndoială că atenienii au fost cei care au încălcat tratatul. În prima parte a războiului dreptatea fusese de partea Atenei, însă în cea de-a doua parte ea

este de partea Spartei. Printr-o pură coincidenţă, în prima parte a războiului Tucidide este de partea Atenei, pe cînd în a doua parte el lasă să se vadă că, într-o anumită măsură, este de partea peloponesienilor (V 26.5).

Dacă vom urmări evoluţia conceptului de legalitate (sau corectitudine) în opera lui Tucidide, precum şi modul în care istoricul dezvăluie adevărul despre acest concept, vom descoperi că abia pe la mijlocul naraţiunii sale el adoptă un ton lipsit de echivoc. Istoricul ascunde cît de mult poate faptul că Sparta a fost cea care s-a comportat incorect, din acelaşi motiv pentru care remarca sa iniţială (I 23.6) nu reuşeşte să arate clar că alternativa la „constrîngere" este „corectitudinea", adică respectarea sau violarea tratatului existent. S-ar putea spune că, atunci cînd se foloseşte de acea remarcă de care am amintit şi afirmă că atenienii i-au constrîns pe spartani să le declare război, Tucidide sugerează că spartanii au început războiul. Însă este absolut clar că el ne ascunde adevărul despre încălcarea tratatului de către Sparta. Modul straniu în care este tratată vinovăţia spartanilor în prima parte a războiului devine şi mai vizibil atunci cînd îl comparăm cu felul în care este abordată vinovăţia Atenei în a doua parte a acestui război, cînd istoricul nu ezită nici un moment să-şi susţină propria opinie fără nici un fel de echivoc (VI 105.1-2, *cf.* V 18.4). Tratatele au fost încheiate prin jurăminte solemne, iar încălcarea lor reprezintă o încălcare a legii divine. Din această perspectivă, problema vinovăţiei şi a celor vinovaţi de începerea războiului este pusă în legătură cu problema legii divine[41]. Atunci cînd spartanilor le-a venit ideea să încalce tratatul şi au întrebat zeul oracolului din Delphi dacă ar face bine să declare război Atenei, „se zice" că zeul i-a încurajat să pornească la război cu toate forţele lor (I 118.3), dar el nu vorbeşte în nici un fel de încălcarea tratatului. Dimpotrivă, s-ar spune că, îndemnîndu-i să pornească la luptă, zeul şi-ar fi exprimat convingerea că declarînd război atenienilor spartanii nu încalcă tratatul. De fapt, conform tuturor criteriilor obişnuite, în primii cinci ani de lupte zeii par să fi fost de partea spartanilor (I 123.2, II 54.4-5). Însă în momentul în care s-a dovedit că războiul va dura mai mult decît credeau cei din Sparta şi mai ales după înfrîngerea lor la Pylos, spartanii au început să se îndoiască de credibilitatea garanţiei oferite de oracolul lui Apollo cu privire la legalitatea războiului pe care l-au iniţiat şi să se întrebe dacă nu cumva oracolul fusese mai degrabă creaţia preotesei de la Delphi decît a lui Apollo (vezi V 16.2, I 112.5). Au început să creadă că nenorocirile care îi urmăreau erau meritate, din cauză că încălcaseră într-adevăr tratatul. Mai tîrziu, comparînd înfrîngerile

41. Vezi trimiterile la zeii pe care au jurat părţile implicate, în I 71.5, 78.4, 86.5. Importanţa jurămintelor în relaţiile dintre cetăţi se evidenţiază cu mai multă claritate din II 5.6 şi din context.

pe care le-au suferit în prima parte a războiului cu perspectivele extrem de promiţătoare pe care le aveau în cea de-a doua parte, precum şi incorectitudinea lor de odinioară cu situaţia prezentă cînd dreptatea era de partea lor, au ajuns să considere, cum era şi logic[42], că insuccesele din prima perioadă de război se datoraseră vinovăţiei, şi nu incapacităţii lor, dar că în a doua perioadă vor fi învingători, deoarece acum dreptatea era de partea lor[43]. Nu există nici o îndoială că spartanii au ieşit învingători în a doua parte a războiului şi, în consecinţă, au cîştigat întregul război, iar din acest punct de vedere se poate spune nu numai că prezicerea iniţială a lui Apollo a fost îndeplinită, ci şi că zeii s-au răzbunat pe oameni pentru că au încălcat jurămintele făcute (vezi V 26.4). Însă problema care îl frămînta pe Tucidide era, din cîte se pare, dacă legătura dintre incorectitudine şi înfrîngere, pe de o parte, şi cea dintre corectitudine şi victorie, pe de altă parte, nu era decît o simplă coincidenţă. Aşa cum afirmă în diferite locuri, nu încălcarea unor ordine venite de dincolo de planul uman a fost cea care a provocat acel dezastru, ci dezastrul respectiv a fost cel care a provocat încălcarea ordinelor divine (II 17.1-2 ; vezi şi II 53.3-4).

Nu înseamnă că spartanii greşeau atunci cînd se considerau vinovaţi de încălcarea tratatului şi nici că Tucidide ar fi considerat problema corectitudinii irelevantă. Nici stabilitatea şi nici elenismul, şi cu atît mai puţin războiul, nu sînt posibile în lipsa unor tratate între cetăţi şi nici nu merită să se ţină cont de aceste tratate dacă nu există prezumţia respectării lor de către parteneri. O astfel de prezumţie trebuie să se bazeze cel puţin pe experienţa trecutului, deci pe corectitudinea părţilor implicate. În acest sens se poate afirma că respectarea fidelă a legămintelor este dreaptă prin natura sa. Însă deoarece – din motive evidente – acest gen de legămînt nu este suficient, oamenii apelează şi la ameninţarea cu pedeapsa divină. Atît jurămintele, cît şi tratatele sînt genuri de discursuri care trebuie să fie judecate prin prisma faptelor legate de ele, după cum trebuie privite toate discursurile. Tratatele politice reprezintă doar o parte din opera lui Tucidide, îndeplinind aceeaşi funcţie ca şi rolurile actorilor dintr-o piesă de teatru. Aceste tratate se deosebesc de discursurile actorilor din două puncte de vedere : mai întîi primele sînt citate exact, fără a se schimba vreun cuvînt, lucru care nu se întîmplă în discursurile actorilor, iar apoi tratatele reprezintă o înţelegere între nişte tabere aflate în conflict, pe cînd discursul unui actor reprezintă numai una din părţile implicate în conflictul piesei de teatru. S-ar putea spune că tratatele reflectă pe plan politic discursul imparţial al lui Tucidide.

---

42. Vezi şi remarca de aceeaşi sorginte a spartanului Clearchos, din lucrarea lui Xenofon *Anabasis*, II 2.3.

43. Vezi VII 18.1-2 ; vezi analogiile spartane în I 128.1 şi V 16.2-3 şi cea ateniană în V 32.1.

Reamintim că Tucidide face distincţia între motivul adevărat, deşi nedeclarat, al războiului şi cauzele declarate făţiş, dar mai puţin adevărate. Motivul real era acela că atenienii au obligat Sparta să pornească la război, iar motivul cel mai des invocat era că atenienii au încălcat în mod intenţionat tratatul amintit. Observăm din nou cît de spartană este perspectiva iniţială adoptată de Tucidide. Deoarece spartanii nu mărturiseau cu uşurinţă cauza reală[44], iar cauza cel mai des invocată era destul de puţin relevantă, spartanii au fost nevoiţi să întărească valoarea celei din urmă pentru a avea un motiv cu adevărat serios (I 126.1). În acest scop ei s-au folosit de două tipuri de argumente. Primul era luat din legea sacră, iar al doilea era unul pur politic. Procedura spartanilor îl îndreptăţeşte pe Tucidide să le trateze pe fiecare complet separat unul de celălalt. Istoricul prezintă şi explică mai întîi argumentul preluat de spartani din legea sacră, apoi replica atenienilor, care ţine de acelaşi domeniu al sacrului. Ambele sînt tratate într-un spaţiu mult mai extins decît argumentul politic al spartanilor şi replica dată în acest caz de Atena[45]. Faptul este cu atît mai remarcabil, cu cît unul dintre argumentele politice – cel care se referă la o hotărîre a Atenei în privinţa Megarei – pare să fi jucat un rol mult mai important decît toate celelalte motive invocate, cu excepţia celui real[46]. Totuşi, spre deosebire de argumentul politic amintit, argumentele legate de planul divin se bazau în mod evident pe lege. Spartanii le-au cerut atenienilor să se cureţe de păcatul de care se făcuseră vinovaţi atunci cînd îl împiedicaseră pe Cylon să devină tiran al Atenei, mai ales fiindcă acesta se bucurase – din cîte se pare – de sprijinul zeului Apollo. Cererea lor prezenta şi un avantaj suplimentar, căci punea la îndoială puritatea rituală a lui Pericle, cel mai consecvent inamic al Spartei (126-127 ; vezi şi I 13.6). Atenienii, acţionînd probabil la îndemnul lui Pericle, au răspuns pe acelaşi ton, cerîndu-le spartanilor să se cureţe de cele două păcate pe care le înfăptuiseră odinioară, mai întîi împotriva unor iloţi şi apoi cînd îl pedepsiseră pe propriul lor rege, Pausanias, pentru că ar fi încercat să-i trădeze pe greci în favoarea regelui Persiei. Faţă de excelenta replică a atenienilor (care nu amintesc de o singură greşeală a adversarilor, ci de două, ambele mai recente decît păcatul atenienilor), cererea spartanilor îi apare lui

---

44. Vezi I 86.5.
45. Aşa cum se vede din începutul la I 139, pasajul între I 126 şi I 138 (aproximativ 325 de rînduri) este dedicat argumentelor referitoare la legea sacră. Dacă insistăm să considerăm că pasajul referitor la Temistocle reprezintă o digresiune, vedem că acesta conţine 97 de rînduri. În schimb, argumentele politice ale spartanilor şi răspunsul dat de Pericle (139.1-4, 140.3-4, 144.2) sînt prezentate în cel mult 36 de rînduri.
46. I 139.1, 140.4.

Tucidide cu totul ridicolă. „Aici leul a rîs", spune un exeget al său de odinioară. Această poveste nu este singura care scoate la iveală unele trăsături ridicole ale Spartei. Însă în ceea ce priveşte această cerere absurdă a spartanilor, nu trebuie să ne mirăm că Tucidide i-a acordat mult mai multă atenţie decît a acordat, să zicem, decretului privitor la Megara şi nici că, „oricît de superstiţioşi ar fi fost spartanii, ar fi trebuit să aleagă nişte trimişi speciali care să transmită această cerere nefondată"[47]. Nu este uşor să tragem o linie de demarcaţie universal valabilă între religie şi superstiţie, mai ales după ce teologia naturală a încetat să mai constituie o bază de discuţie general acceptată. În cazul Spartei, ca şi în alte cazuri, ne este la fel de greu să delimităm preocuparea religioasă veritabilă de folosirea ipocrită a religiei ca argument, ca să nu mai vorbim şi de faptul că a lua drept adevăr orice iluminare religioasă înseamnă a transforma revelaţia în superstiţie.

Povestea lui Cylon trebuie judecată în contextul larg în care este inclusă, adică în cadrul integral al prezentării cauzelor care au provocat războiul peloponesiac, prezentare pe care Tucidide o face în prima carte din istoria sa. Cartea întîi este formată din următoarele părţi :

I – Introducerea (capitolele 1-23) : de la începuturile istoriei pînă în anul 431.

II – Cauzele declarate ale războiului (capitolele 24-88) : din anul 439 pînă în prima jumătate a anului 432.

III – Cauza reală a războiului (capitolele 89-118) : din 479 pînă în 439.

IV – Continuarea părţii a II-a (capitolele 119-125) : a doua jumătate a anului 432.

V – Motivele invocate pentru a întări cauzele declarate ale războiului şi continuarea părţii a IV-a (capitolele 126-146) : din jurul anului 630 pînă la sfîrşitul anului 432.

Trecerile de la partea I la partea a II-a, de la partea a II-a la partea a III-a şi de la partea a IV-a la partea a V-a sînt întoarceri în timp, de la evenimente recente la evenimente petrecute mai demult. Tucidide revine pornind îndeosebi de la cauzele recunoscute făţiş, care intervin mai tîrziu, la cauza reală şi nedeclarată, prima în ordine cronologică. Luat în sine, acest fapt ne face să bănuim că studiul arheologic al lui Tucidide, care porneşte de la începuturi, urmăreşte de fapt să scoată la lumină cauza sau cauzele primordiale absolute (diferite de cauza originară a războiului peloponesiac), adică acele cauze cu totul adevărate, „nedeclarate" sau nemanifestate în sine. Bănuiala ne este confirmată la analiza studiului arheologic întreprins de istoric. Tucidide nu l-ar fi putut scrie dacă nu s-ar fi „întors" din prezent la începuturi, urmînd o

47. Gomme, *loc.cit.*, p. 447.

anumită succesiune a etapelor, ordinea în care le prezintă imitînd într-un fel ordinea descoperirilor sale. Partea centrală a primei cărţi este formată din două secţiuni: 1) hegemonia Atenei (capitolele 89-96) şi 2) imperiul atenian (capitolele 97-118). Însă imperiul atenian, şi nu hegemonia acestei cetăţi este adevărata cauză a războiului peloponesiac. Pentru a arăta importanţa pe care o are secţiunea a doua, Tucidide o înzestrează cu o prefaţă (97.2). În această prefaţă el nu spune absolut nimic despre faptul că are de gînd să prezinte fără ocolişuri adevărata cauză a războiului peloponesiac, deşi n-ar fi pierdut nimic dacă ar fi făcut-o. În loc de asta, istoricul grec ne spune că a doua secţiune (ce acoperă evenimentele petrecute între anii 476 şi 440) este în primul rînd un fel de adăugire la relatările existente din epocile trecute, dacă nu cumva chiar o versiune îmbunătăţită a cronicii lui Hellanicos, şi abia în al doilea rînd o prezentare a modului în care a fost creat imperiul atenian. Dacă ne întoarcem de la ceea ce am putea numi a doua prefaţă a lui Tucidide la prima sa prefaţă – acea declaraţie asupra caracterului întregii sale lucrări (I 20-22) –, vom remarca, spre surprinderea noastră, că nici aici istoricul nu pomeneşte nimic despre tema „cauzei" sau „motivului". El vorbeşte doar despre intenţia sa de „a afla adevărul", de a şti cele ce s-au spus şi s-au întîmplat cu adevărat, adică de a descoperi fapte reale, nu însă şi cauze reale[48]. Merită să menţionăm că Herodot aminteşte „cauza" la începutul lucrării sale, pe cînd „cercetătorul istoriei" Tucidide nu face aşa ceva[49]. În acest fel, Tucidide arată importanţa reprezentată de tema adevăratelor cauze, o temă care, de altfel, ar putea părea de la sine înţeleasă, după cum şi este în cazul lui Tucidide.

48. În ceea ce priveşte deosebirea dintre „fapt" sau „eveniment" şi „cauză" sau „motiv", vezi I 23.4-5. Poate că cea mai importantă diferenţă între remarca sa asupra tiranicidului atenian din I 20.2 şi reluarea acestei teme în VI 54-59 constă în faptul că abia în cel de-al doilea caz istoricul ne dezvăluie cu claritate cauza tiranicidului (vezi 54.1, 57.3, 59.1). Comparaţi, spre exemplu, V 53 (evenimentul central al celui de-al treisprezecelea an), în care se vorbeşte despre o „cauză" care era mai degrabă un „pretext", cu I 23.6.

49. În I 1.3 Tucidide pare să dea de înţeles că nu există nici o posibilitate de a cunoaşte cu certitudine şi claritate ceea ce s-a petrecut mai înainte de războiul peloponesiac (vezi şi I 20, la început). Totuşi, nu se poate să fi intenţionat asta, fiindcă tocmai el este cel care ne oferă o imagine clară cel puţin asupra evenimentelor petrecute în deceniile imediat anterioare războiului. În primul rînd chiar încercarea sa de a dovedi superioritatea războiului peloponesiac faţă de toate războaiele din trecut impune o cunoaştere clară şi sigură a acelor războaie precedente. Nici demersul său în vederea descoperirii cauzelor războiului peloponesiac, adică a unor lucruri petrecute înainte ca acesta să izbucnească, nu ar fi avut nici un sens dacă remarca sa din I 1.3 ar fi luată literal. Însă Tucidide nu era un neştiutor în ale literaturii.

6. Ananke *

Din cele spuse anterior deducem că problema privitoare la motivul sau cauza reală a războiului trebuie judecată din perspectiva diferenţei dintre Corectitudine şi Constrîngere. Spartanii erau convinşi că dezastrele abătute asupra lor în prima parte a războiului fuseseră provocate de comportamentul lor incorect. Tucidide consideră doar că această convingere a spartanilor ar fi putut avea un efect distrugător asupra comportamentului lor în luptă. Aceasta nu înseamnă că dreptatea şi corectitudinea ca valori în sine aparţin sferei simplei aparenţe şi că doar constrîngerea este specifică fiinţei sau că dreptatea şi corectitudinea sînt pur şi simplu opuse constrîngerii. Este adevărat că Sparta a încălcat tratatul respectiv, dar ea a fost obligată să acţioneze astfel. Sparta a observat că o mare parte din Grecia intrase deja sub dominaţia Atenei şi se temea că atenienii vor deveni şi mai puternici. Din acest motiv, spartanii s-au simţit obligaţi să-i oprească înainte de a fi prea tîrziu[50]. Constrîngerea este aici o scuză, justificînd o acţiune care, în sine, ar fi fost nedreaptă (vezi IV 92.5). De cealaltă parte, s-ar părea că atenienii au acţionat incorect, fiindcă ei nu erau obligaţi să-şi sporească şi mai mult puterea militară (de exemplu, nu erau nevoiţi să se alieze cu Corcyra sau să pornească în acea expediţie spre Sicilia). Ceea ce îi mîna pe ei nu era constrîngerea sau necesitatea, ci *hybris*-ul (vezi IV 98.5-6). Totuşi, nu trebuie să credem că acesta este şi motivul care i-a făcut să piardă războiul. Să ţinem cont şi de faptul că, pe de o parte, atenienii înşişi şi, pe de altă parte, Tucidide, prin intermediul istoriei sale, arată că, de teama perşilor şi a spartanilor, Atena fusese nevoită sau stimulată să-şi sporească puterea, să-şi întemeieze propriul său imperiu şi apoi să şi-l extindă. Atena a fost nevoită să devină o cetate-tiran şi să-i oblige pe spartani să pornească

Am putea, aşadar, să ne gîndim şi la o interpretare literară a acelui pasaj. Dacă există o cunoaştere clară şi sigură a evenimentelor petrecute înainte de războiul peloponesiac, nu pot exista dovezi clare şi sigure privind supremaţia acestui război în faţa celorlalte, iar credinţa în superioritatea sa ar fi o simplă prejudecată, ca şi credinţa părţilor implicate în superioritatea unui anumit război pe care-l poartă (I 21.2). Dacă nu putem şti cu certitudine ce s-a petrecut înainte de războiul peloponesiac, nu putem şti sigur nici care au fost cauzele izbucnirii lui, cu atît mai puţin care a fost motivul real. Fie că l-am povesti în maniera homerică, fie că am face-o în maniera lui Tucidide, n-ar exista nici o diferenţă.

* Zeiţă arhaică a vechilor greci, întruchipînd fatalitatea, destinul, inevitabila necesitate cosmică (n.tr.).

50. I 23.6, 86.5, 88, II 8.5.

războiul împotriva sa. În discursul pe care îl țin în Sparta, atenienii merg mult mai departe. Ei pretind că au fost constrînşi să-şi întemeieze un imperiu şi să-l aducă la dimensiunea pe care o avea, din cauza anumitor motive : în primul rînd teama, apoi onoarea sau faima, în cele din urmă interesul propriu (I 75.3). Dacă imboldul reprezentat de onoare şi faimă, dar mai ales cel reprezentat de interes sînt considerate constrîngătoare şi dacă, datorită caracterului lor constrîngător, pot justifica tirania, atunci e greu de imaginat că un război ar putea fi lipsit de dreptate sau că instaurarea şi exercitarea stăpînirii tiranice a unei cetăți asupra altora ar fi nedreaptă[51]. În consecință, atunci cînd repetă cele trei motive care obligă cetățile să devină imperialiste, atenienii schimbă ordinea acestora, vorbind de „onoare, teamă şi interes". Ei ajung pînă acolo încît susțin ideea că Atena nu a făcut altceva decît să urmeze o cale care era deja instituită, adică - mai precis - că cel mai puternic îl domină pe cel mai slab. Aşadar, pentru a justifica imperiul, nu este nevoie să se apeleze şi la teamă. Nu atenienii, ci spartanii sînt cei care aduc în discuție un element nou, făcînd dintr-o dată apel la „discursul corect", care pînă în acel moment nu împiedicase nici una dintre cetățile care se considerau destul de puternice să-şi extindă teritoriile (I 76.2). Spartanii nu resping teza susținută de atenieni. În ochii lor astfel de discuții, axate pe generalități, reprezentau un consum excesiv de inteligență pentru nişte probleme nesemnificative (vezi I 84.3). La momentul potrivit însuşi Pericle va susține teza ateniană chiar în Atena (II 63.2). Însă atenienii nu sînt singurii care afirmă aceste idei (vezi IV 61.5). O oarecare nuanțare distingem în opinia unui alt atenian, Euphemos, atunci cînd acesta ia cuvîntul în Camarina. Folosindu-se poate de un eufemism, fiindcă situația atenienilor în Sicilia nu era la fel de simplă ca aceea din Melos sau cea în care se aflau înaintea izbucnirii războiului, el găseşte justificări atît pentru imperiul clădit de atenieni, cît şi pentru expediția lor în Sicilia. Deşi nu se sfieşte să compare cetatea imperială cu un tiran, motivează comportamentul Atenei doar prin grija pentru salvarea şi siguranța cetății înseşi, adică numai prin teamă[52].

Chiar dacă, după indicațiile implicit transmise de narațiunea lui Tucidide, toate cetățile înzestrate cu suficientă putere acționau în conformitate cu teza atenienilor referitoare la puterea constrîngătoare a interesului, nu înseamnă neapărat că ele sînt şi obligate să acționeze în această manieră. Problema este rezolvată în dialogul atenienilor cu melienii. În timpul păcii încheiate între

51. Luînd în considerare IV 98.5 şi bazîndu-ne pe ceea ce susțin ambasadorii atenieni din Sparta, am putea spune că nici posibilitatea existenței *hybris*-ului, aşadar nici cea a legii divine nu mai există.
52. VI 83.2, 83.4, 85.1, 87.2. Vezi la VII 57 sensul restrîns dat constrîngerii, conform căruia aceasta exclude interesul personal şi tot ce se leagă de el.

cele două tabere, pe perioada de întrerupere a războiului peloponesiac, atenienii reuşesc să devină stăpînii insulei Melos, o colonie spartană care însă se păstrase în neutralitate pe parcursul războiului, din pricina puternicei forţe navale a Atenei. Înainte de a începe asaltul, atenienii încearcă mai întîi să-i convingă pe melieni să treacă de partea lor. La fel cum, imediat după izbucnirea războiului, Pericle nu le-a mai dat voie ambasadorilor Spartei să se adreseze poporului atenian (II 12.2 ; *cf.* IV 22), temîndu-se că aceştia i-ar putea amăgi pe oameni, conducerea insulei Melos se vede ameninţată de acelaşi pericol şi ia aceeaşi măsură. Pentru a nu înşela nici măcar conducerea melienilor, trimişii Atenei resping ideea unui discurs îndelungat urmat de un alt discurs prelungit din partea melienilor şi sugerează ca acest schimb de opinii să aibă caracterul unui dialog[53]. Trimişii atenieni vorbesc ca şi cum ar cunoaşte critica dură a lui Socrate la adresa lui Protagoras sau Gorgias. Este evident că, prezentîndu-ne propunerea atenienilor, Tucidide aruncă o nouă lumină asupra discursurilor în care abundă lucrarea sa şi în acelaşi timp atrage atenţia asupra importanţei unice a dialogului desfăşurat pe insula Melos. Dialogul are loc în spatele uşilor închise. Cu toate acestea, melienii sînt convinşi că, din pricina prezenţei armatei Atenei, acest dialog nu poate duce la un acord, ci doar la un război sau la capitularea şi înrobirea lor. Melienii nu nutresc nici cea mai mică nădejde că ar putea să-i convingă pe atenieni să se întoarcă de unde au venit. În opinia atenienilor, discuţia asupra felului în care melienii s-ar putea salva de pericolul în care se aflau trebuia să pornească de la realităţile prezentului, de la dificultăţile cu care melienii se confruntau la momentul respectiv, adică exact de la prezenţa armatei ateniene. Melienii nu aveau încotro ; erau constrînşi să accepte. Ulterior tot atenienii sînt cei care stabilesc principiul după care să judece lucrurile. Discuţia nu se va concentra asupra a ceea ce este drept, ci a ceea ce este realizabil, referindu-se la acţiunile care ar putea fi întreprinse de atenieni împotriva melienilor şi invers. Problemele referitoare la legalitate apar numai atunci cînd puterea fiecărei tabere de a o constrînge pe cealaltă este aproximativ aceeaşi. Dacă însă diferenţa de forţe este atît de mare ca în cazul Atenei şi Melosului, atunci cel mai puternic face tot ce-i stă în putinţă, iar cel mai slab cedează. Atenienii nu se îndoiesc nici o clipă de faptul că melienii cu care dialoghează, conducători ai cetăţii, diferiţi de oamenii de rînd, sînt conştienţi de adevărul principiului pe care l-au enunţat. Însă realitatea arată că se înşală. Oricum, melienii sînt nevoiţi să argumenteze pornind de la interesul fiecăruia, şi nu de la legalitatea demersului. Plecînd de pe această poziţie, ei

53. Noi luăm în considerare aici numai discursurile, nu şi măcelul. Putem deduce din aprecierea pe care Tucidide o emite asupra intenţiei de a-i ucide pe cei din Mytilene care era opinia sa personală asupra acestui subiect.

le reamintesc atenienilor că Melos şi Atena au un interes comun: cel care astăzi este mai puternic în viitor ar putea deveni mai slab. În acel moment fostele lor victime sau prietenii victimelor se vor răzbuna îngrozitor pentru ceea ce le-au făcut celor slabi atunci cînd se aflau în culmea puterii lor. Atenienii nu se arată prea speriaţi de această perspectivă, fiindcă puterea care îi va înfrînge pe ei în viitor se va gîndi mai degrabă la propriul său interes decît la o răzbunare justiţiară, iar atenienii vor fi destul de socotiţi ca să cedeze în faţa interesului învingătorului, aşa cum – speră ei – se vor arăta şi melienii în clipa de faţă. O putere imperială nu trebuie să se gîndească la situaţia sa din momentul în care va ajunge supusă unui potenţial cuceritor, ci la supuşii săi actuali, care într-adevăr, în cazul în care revolta le-ar fi încununată de succes, se vor gîndi numai la răzbunare. Chiar acesta este şi motivul pentru care atenienii trebuie să devină stăpînii insulei Melos: pentru a le dovedi supuşilor lor actuali că orice speranţă de rezistenţă în faţa forţei navelor ateniene este lipsită de raţiune. Melienii apelează la interesul comun al ambelor părţi, care este încheierea unei alianţe paşnice între Melos şi Atena, fiindcă, consideră ei, menţinerea lor în postura de aliaţi ai Atenei este profitabilă pentru ambele cetăţi. Melienii sînt reduşi la tăcere, fiindcă pretenţia lor de a rămîne prieteni cu atenienii, în loc să le devină duşmani, şi în acelaşi timp de a nu se alia nici cu Atena, nici cu Sparta este cu totul absurdă şi nu-i mulţumeşte în nici un caz pe atenieni, aşa cum sperau ei. Chiar presupunînd că, din acest punct de vedere, prietenia şi neutralitatea nu se exclud reciproc, melienii îşi doreau cu siguranţă să fie şi prieteni ai spartanilor, adversarii Atenei. În acel moment atenienii nu se puteau folosi de un atare argument, deoarece încă nu erau în război cu Sparta. Dar cei din Melos înţelegeau suficient de clar situaţia pentru a se limita să se declare în continuă neutralitate, în loc să accepte alianţa oferită. Atenienii nu pot tolera cetăţile neutre? întreabă ei. La urma urmei, există o diferenţă între înrobirea unor cetăţi care erau deja colonii ateniene sau depindeau de Atena într-un fel sau altul, dar care se revoltaseră împotriva acesteia, şi înrobirea unei cetăţi care n-a aparţinut niciodată Atenei. Astfel, pe nesimţite, melienii iau în considerare principiul legalităţii, separat de cel al interesului. Atenienii demolează acest argument, susţinînd că, din punctul lor de vedere, nu există nici o deosebire între cele două feluri de cetăţi amintite. Este evident că acele cetăţi supuse Atenei cred că dominaţia asupra lor se datorează forţei superioare a atenienilor, dar deosebirea cea mai importantă trebuie făcută din perspectiva interesului Atenei, şi nu a legalităţii. În consecinţă, deosebirea nu se face între supuşii legitimi ai Atenei şi cetăţile neutre, ci între cetăţile de pe continent şi cetăţile de pe insule. Faptul că unele cetăţi de pe insule nu sînt supuse Atenei este în detrimentul acesteia, deoarece reprezintă un semn de slăbire a puterii navale deţinute de atenieni. Deşi melienii le sugerează că ar

trebui să se teamă de urmările acţiunii lor asupra Melosului, atenienii afirmă că nu se tem deloc de o posibilă alianţă a tuturor cetăţilor neutre cu inamicii Atenei, deoarece cetăţile de pe uscat ştiu că atenienii nu sînt o ameninţare pentru ele. În schimb, toate cetăţile de pe insule reprezintă cu adevărat o ameninţare pentru Atena. Atunci cînd vorbesc despre cetăţile de pe uscat, atenienii au un moment de nechibzuinţă şi spun că „libertatea" acestora este cu totul altă problemă, diferită de situaţia reală sau posibilă a insularilor. Melienii văd această afirmaţie ca un fel de recunoaştere a faptului că, dacă vor ceda, vor ajunge în robia Atenei. În consecinţă, ei decid să-şi apere cu orice preţ libertatea. Punînd în discuţie problema libertăţii şi a robiei şi vorbind despre dreptate, ei nu încalcă regula stabilită pentru dialog, căci se referă în continuare la interesul particular, în măsura în care interesul oricărui om sau al oricărei cetăţi este, fără nici o îndoială, acela de a-şi păstra libertatea. Cu toate acestea, cei din Melos extind sfera interesului, arătînd că libertatea este şi un ţel nobil şi că s-ar dovedi ticăloşi şi laşi dacă nu ar risca totul pentru a-şi păstra libertatea. Atenienii nu consideră că ar fi ceva ruşinos să cedeze în faţa unei forţe superioare şi susţin că, dacă melienii nu vor ceda, se vor dovedi lipsiţi de judecată şi cumpătare, acea virtute de care ar trebui să fie mîndri bărbaţii prin venele cărora curge sînge spartan. Melienii acceptă implicit că nu este nici o ruşine să cedezi în faţa unei forţe superioare, dar se întreabă dacă atenienii sînt într-adevăr cu mult mai puternici decît ei. Desigur, ei ştiu că atenienii sînt mult mai numeroşi, însă rezultatul unui război nu depinde numai de numărul luptătorilor, aşa încît ar mai avea speranţe. Astfel, ambele tabere acceptă că problema nu este dacă ar trebui să acţioneze josnic sau nobil, ci dacă melienii ar putea să-şi facă unele speranţe. Melienii speră încă. Atenienii îi avertizează să nu o facă, fiindcă nu numai numărul lor mic, ci şi incapacitatea lor militară fac ca intenţia de a risca totul de dragul independenţei Melosului să fie inutilă şi lipsită de speranţe. Încă mai au timp să se salveze prin mijloace omeneşti. Conducătorii insulei vor fi destul de inteligenţi ca să nu comită greşeala oamenilor de rînd, care – atunci cînd nu mai au nici o speranţă întemeiată – recurg la ajutorul supranatural, oferit de oracole şi de ghicitori. Atenienii sînt de părere că acestea îi vor duce cu siguranţă la dezastru. Într-o atare situaţie melienii mărturisesc pe ce îşi întemeiază speranţele şi îşi arată astfel totalul dezacord faţă de atenieni. Ei spun că două lucruri decid soarta războiului: norocul şi forţa armată. În ceea ce priveşte norocul, el depinde (într-o măsură mai mare sau mai mică) de ajutorul divin, iar zeii îi ajută pe cei drepţi. Cît priveşte puterea redusă a armatei meliene, ea va fi întărită printr-o alianţă cu spartanii, care vor veni să-i salveze pe cei din Melos, fie şi numai pentru a nu se face de ruşine. Problema comportamentului nobil al celor din Melos, atunci cînd continuă să se opună atenienilor, se reduce astfel la întrebarea dacă

atitudinea lor este una înţeleaptă, căci nu te poţi comporta cu nobleţe dacă acţionezi prosteşte. Faptul că ei acţionează sau nu prosteşte depinde cu totul de cît de justificată este speranţa lor în ajutorul zeilor, pe de o parte, şi în cel al spartanilor, pe de cealaltă parte. Atunci cînd au vorbit despre putere, conducătorii din Melos nu au pomenit nimic de zei. În momentul în care aceştia îşi mărturisesc speranţa în ajutorul divin acordat celor drepţi, atenienii îi contrazic, propunîndu-le o altă perspectivă asupra divinului şi asupra dreptăţii. În opinia lor, atît în plan divin, cît şi în plan uman cel mai puternic este nevoit, prin natura lui, să domine fără rezerve asupra celor mai slabi. Această lege nu a fost creată de atenieni, nici n-au fost ei cei dintîi care au acţionat în conformitate cu ea. Ei au descoperit-o în cadrul existenţei şi o vor accepta aşa cum este şi pe viitor, avînd certitudinea că şi cei din Melos şi alţii asemenea lor ar acţiona în conformitate cu ea dacă ar deţine aceeaşi putere ca şi atenienii. (Din cele afirmate de atenieni s-ar putea trage concluzia că această lege ar fi adevărata lege divină, legea interacţiunii între schimbare şi stabilitate, legea constrîngerii şi a corectitudinii, constrîngerea manifestîndu-se între cei inegali ca putere, iar corectitudinea între cetăţile cu o putere mai mult sau mai puţin egală.) Atenienii pretind că, în ceea ce priveşte relaţiile dintre oameni, această lege funcţionează cu siguranţă. În plan divin însă, manifestarea legii amintite este doar o presupunere a lor. Prin aceasta nu vor să spună că această credinţă a melienilor în nişte zei drepţi este lipsită de temei, ci mai degrabă că nu sînt cu totul siguri că zeii există. Ori poate că atenienii nu doresc să nege existenţa planului divin. Altfel spus, atenienii resping acuzaţia conform căreia acţiunea lor ar fi una lipsită de credinţă, pentru că – susţin ei – cei din Atena nu fac altceva decît să-i imite pe zei. În plus, zeii n-ar fi putut să-i interzică celui puternic să stăpînească asupra celui mai slab, deoarece cel mai puternic este constrîns de necesitatea naturală să-l domine pe cel inferior lui. Ceea ce este valabil pentru ajutorul divin este valabil şi pentru ajutorul spartan. Locuitorii din Melos trebuie să fie foarte naivi şi lipsiţi de experienţă să creadă că Sparta le va sări în ajutor numai de dragul renumelui pe care şi l-ar cîştiga astfel. În această privinţă, spartanii sînt destul de corecţi faţă de ei înşişi şi în relaţiile dintre ei, căci se supun obiceiurilor ţării lor. Însă în relaţiile cu străinii ei consideră drept nobil ceea ce este plăcut, iar corect li se pare ceea ce le aduce cîştig ; această atitudine este mult mai evidentă în cazul lor decît în cazul altor oameni. (Între ei spartanii se comportă cu cei din afara Spartei aşa cum s-au comportat atenienii unii faţă de alţii în cele mai grele perioade ale molimei – vezi II 53.3.) Melienii pun la îndoială afirmaţia atenienilor despre Sparta – diferită de cea expusă de aceştia în privinţa zeilor –, cel puţin atunci cînd susţin că nu nobleţea şi spiritul de dreptate, ci tocmai propriul lor interes îi va convinge pe spartani să le vină în ajutor. În acest moment Atena şi Melosul au ajuns la un

acord în ceea ce priveşte nevoia de a ignora complet ceea ce am putea numi, într-o singură sintagmă, consideraţiile morale şi religoase. Atenienii răspund acum că interesul personal îi determină pe oameni să acţioneze în felul în care cei din Melos speră că o vor face spartanii numai atunci cînd cei interesaţi sînt convinşi că acţiunea lor nu comportă riscuri. Aşadar, este foarte puţin probabil că spartanii îşi vor permite să rişte, căci, dacă vor veni să salveze Melosul, este evident că vor risca extraordinar de mult. Melienii ştiu foarte bine că locuitorii Spartei sînt cunoscuţi drept nişte inşi foarte prudenţi. Din acest moment ei nu mai pot vorbi decît la modul optativ. Atenienii au dreptate atunci cînd spun că melienii nu pot găsi nici un singur argument care să le susţină convingerea, căci cele mai puternice argumente ale lor sînt doar simple vise cu ochii deschişi. Concluzia vorbitorilor din Atena este de fapt un avertisment rece : este o prostie crasă să susţii că Melosul ar face ceva dezonorant dacă ar accepta să devină aliata Atenei şi să-i plătească tribut. Locuitorii insulei vor fi cu adevărat dezonoraţi dacă vor acţiona prosteşte şi îi vor obliga pe atenieni să pornească la luptă şi să-i înfrîngă, provocînd astfel uciderea tuturor cetăţenilor şi vinderea ca sclavi a femeilor şi copiilor din Melos. După ce discută îndelung între ei, conducătorii Melosului resping încă o dată propunerea atenienilor, repetînd că ei au încredere în noroc, indiferent dacă el va depinde de zei sau de spartani. Atenienii pleacă, nu înainte de a le atrage atenţia că melienii sînt singurii care consideră lucrurile viitoare mai sigure decît cele prezente şi care, atunci cînd e vorba de lucruri nesigure, le privesc ca şi cum dorinţa lor le-ar putea transforma în realitate. Dezastrul care se va abate asupra Melosului va fi proporţional cu încrederea pe care o au în Sparta, în noroc şi în închipuiri. Aşa cum se vede în continuare, previziunea atenianului se îndeplineşte întocmai.

Melosul este înfrînt prin cuvinte înainte de a fi înfrînt în realitate. Poate că ar trebui să roşim cînd facem o astfel de afirmaţie, dar sîntem nevoiţi să admitem că, după părerea lui Tucidide, împotrivirea celor din Melos la cererea atenienilor a fost o decizie prostească şi din acest motiv soarta melienilor nu este tragică. Dacă ne-a mai rămas vreo îndoială, ea este alungată atunci cînd istoricul vorbeşte despre eşecul revoltei celor din Chios împotriva Atenei. Locuitorii Chiosului erau mult mai bogaţi şi mai puternici decît cei din Melos, însă – fiind nişte inşi serioşi şi chibzuiţi – erau la fel de interesaţi de siguranţa lor ca şi spartanii. S-ar părea că, revoltîndu-se împotriva Atenei, ei au renunţat la interesul pentru propria siguranţă şi că s-au comportat iraţional, însă nu este deloc aşa. Ei au riscat în momentul în care li s-a părut că ar fi înţelept din partea lor s-o facă şi au luat în calcul toate considerentele normale în această situaţie. În momentul în care s-au ridicat la luptă, cei din Chios aveau de partea lor mulţi aliaţi de valoare pe al căror ajutor puteau conta şi în acelaşi timp şansele Atenei erau aproape inexistente, ca urmare a dezastrului din

Sicilia (lucru pe care pînă şi atenienii au fost nevoiţi să-l recunoască). Nimeni nu poate fi învinovăţit că nu a prevăzut extraordinara putere de refacere a Atenei[54]. Aprecierea implicită a lui Tucidide asupra comportamentului celor din Melos poate fi explicată în două moduri, care nu se exclud unul pe celălalt. Cetatea poate şi trebuie să le ceară cetăţenilor ei să se sacrifice pentru binele public, însă cetatea nu se poate sacrifica în nici un caz pe sine. Chiar atunci cînd este constrînsă, o cetate ar putea accepta, fără să fie dezonorată, stăpînirea unei alte cetăţi, mult mai puternice decît ea. Nu negăm, bineînţeles, că moartea sau dispariţia fizică trebuie să fie de preferat înrobirii, în sens propriu. Există aici o anumită asemănare între cetate şi individ : ca şi individul, cetatea nu poate avea un comportament nobil sau moral dacă îi lipseşte înzestrarea necesară, adică puterea. Cu alte cuvinte, virtutea este inutilă dacă nu deţii suficient armament[55]. Considerînd că cei din Melos au acţionat prosteşte, ne întrebăm dacă acest lucru oferă vreo perspectivă clară asupra celui mai frapant motiv care le-a justificat comportamentul, adică asupra ideii că zeii îl ajută pe cel drept şi îl pedepsesc pe cel nedrept. Această perspectivă este specifică spartanilor (vezi VII 18.2) şi este contrapusă celei acceptate de atenieni şi expusă cu maximă claritate în dialogul cu melienii. Dialogul dintre atenieni şi conducătorii Melosului ne face să ne întrebăm dacă, bazîndu-ne pe credinţa încetăţenită, n-ar fi cazul să susţinem opinia lui Tucidide, afirmînd că încrederea în ajutorul venit de la zei nu se deosebeşte de încrederea în ajutorul venit de la spartani sau că zeii sînt la fel de puţin interesaţi de dreptate atunci cînd au de-a face cu fiinţele umane ca şi spartanii atunci cînd au de-a face cu străinii. Faptul că în conversaţia dintre atenieni şi melieni existenţa zeilor nu este pusă în discuţie în mod explicit nu dovedeşte că ea nu îl interesa pe Tucidide. Dacă s-ar lua în calcul problema legalităţii şi a corectitudinii ca valori de sine stătătoare, independente de zei, s-ar putea spune că există o legătură între nedreptate şi schimbare, precum şi una între dreptate şi stabilitate[56], însă şi că dreptatea ca stabilitate presupune schimbare şi probleme legate de mişcare. În concluzie, dreptatea presupune existenţa nedreptăţii şi a unor probleme legate de nedreptate. Exact din acest motiv, cînd este vorba de dreptate, fiinţele umane caută sprijinul zeilor sau, oricum, această problemă

---

54. VIII 24.4-5 ; vezi şi pasajul de la III 40.1 : Cleon judecă „greşeala" celor din Mytilene din perspectiva dreptăţii. În schimb, Tucidide judecă „greşeala" celor din Chios din perspectiva cumpătării sau a prudenţei. Vezi şi IV 108.3-4 şi, de asemenea, cazul celor din Orchomenos (V 61.5).
55. Aristotel – *Etica nicomahică* 1178a23-33. Vezi şi Xenofon – *Anabasis* II 1.12.
56. *Cf.* Aristotel – *Etica nicomahică* 1104b24-25 şi Isaia 30.15-16. Vezi şi Pindar – *Pythianicele* VIII, la început.

nu poate fi judecată fără a lua în calcul şi implicarea zeilor. În dialogul cu cei din Melos, cei care ies învingători sînt atenienii. În scrierea lui Tucidide nu se iscă nici o polemică în care opinia spartanilor sau cea a melienilor să o domine pe cea a atenienilor. După ce au capitulat în faţa spartanilor, locuitorii Plateei au fost aduşi în faţa judecăţii şi li s-a dat voie să se apere împotriva acuzaţiei că în timpul războiului nu i-au ajutat pe spartani, iar aceştia apelează la lege şi la zei. Inamicii lor cei mai înverşunaţi, tebanii, care joacă rolul acuzatorilor, le răspund făcînd referire la lege, însă fără a pomeni nimic de zei. Nu se abordează chestiunea necesităţii sau a utilităţii, diferite de cea a legalităţii, şi nici nu se pune în discuţie o problemă concretă : ce folos au tras spartanii şi aliaţii lor din uciderea celor din Plateea. Conform explicaţiei oferite de aceştia, locuitorii Plateei au fost ucişi fiindcă spartanii considerau ca fiind drept ceea ce era profitabil pentru ei în viitorul apropiat (III 56.3). Lăsîndu-i pe cei din Plateea pradă urii sălbatice a tebanilor, spartanii n-au avut decît de cîştigat. De fapt, cei din Sparta acţionează în conformitate cu ceea ce atenienii le spuneau celor din Melos că ar fi comportamentul caracteristic al spartanilor (vezi III 68.4). Cu totul altfel s-au comportat atenienii cu cei din Mytilene, după ce revolta acestora împotriva Atenei, aliata lor, a eşuat. În timp ce în tabăra peloponesiacă nu s-a găsit nici un om care să se opună uciderii cetăţenilor lipsiţi de apărare ai Plateei, în Atena s-a iscat o dispută referitoare la măsurile care ar trebui luate împotriva cetăţenilor lipsiţi de apărare din Mytilene. Cleon, care este de acord cu uciderea lor, este şi cel care face apel la principiile dreptăţii : cei din Mytilene au acţionat cu totul incorect, au preferat forţa în locul dreptăţii şi au fost îmboldiţi de *hybris*, aşadar executarea tuturor acestor inşi n-ar fi altceva decît o pedeapsă meritată (III 39.3-6). Mai mult, în situaţia dată aplicarea legii s-ar dovedi pe viitor chiar profitabilă pentru cei din Atena. Diodotos, care nu este de acord cu omorîrea celor din Mytilene, prezintă situaţia exclusiv din perspectiva cîştigului pe care l-ar putea avea Atena în funcţie de atitudinea ei faţă de cei din Mytilene. El nu se întreabă dacă au dreptul să-i ucidă pe toţi (III 44, 47.5-6). La fel se întîmplă şi cu nemilosul efor spartan, căci el este cel responsabil pentru încălcarea tratatului încheiat de Sparta şi tot el, nu bunul rege Archidamos, este cel care face apel la principiile legalităţii (I 86). Pe de altă parte, atenienii, care au pornit la război în prima perioadă a acestuia, avînd dreptatea de partea lor, nu au amintit niciodată de acest lucru şi în nici un caz nu s-au lăudat peste măsură. S-ar părea că în opera lui Tucidide numai cei cu totul lipsiţi de apărare ori cei cu totul nedrepţi pun problema legalităţii sau fac apel la principiile legalităţii[57]. După cum am mai spus, nu vrem să sugerăm aici că principiul susţinut cu tărie de atenieni în

57. Pentru cazul celor nedrepţi vezi *Republica* 366c3-d1.

Melos ar fi în contradicţie cu dreptatea, înţeleasă ca respectare fidelă a tratatelor încheiate ; dimpotrivă, este perfect compatibil cu această situaţie. Contradicţia există doar în cazul acelor tratate care dovedesc a limita aspiraţiile unei cetăţi pentru întreg viitorul său, însă nu acesta era genul de tratate de care Tucidide să se arate cu adevărat interesat.

Afirmaţia atenienilor, legată de ceea ce am putea numi dreptul natural al celui mai puternic, adică dreptul pe care cel puternic şi-l exercită în virtutea necesităţii naturale, nu constituie o dogmă a imperialismului atenian, ci una universal valabilă şi ea se aplică - de exemplu - la fel de bine în cazul Spartei ca şi în cel al Atenei. Ea nu este anulată nici de cumpătarea spartanilor, nici de faptul că aceştia se mulţumesc cu ceea ce au şi nici de lipsa lor de entuziasm în caz de război. Cu alte cuvinte, dreptul natural al celui mai puternic nu duce în toate cazurile la expansionism. Există unele limite dincolo de care extinderea teritoriilor nu mai prezintă siguranţă. Există puteri care devin „saturate". Spartanii erau la fel de „imperialişti" ca şi atenienii, numai că imperiul lor era - într-un fel - invizibil, deoarece se constituise cu mult mai devreme decît imperiul atenian şi îşi atinsese limita sa naturală. Din această cauză, Sparta nu mai reprezenta un motiv de uimire sau ameninţare. Dacă trecem cu vederea acest lucru, comitem o greşeală imensă, care de altfel a şi fost comisă în timpul celui de-al doilea război mondial, cînd destui inşi ce deţineau funcţii de decizie au acţionat pe baza presupunerii că exista un imperiu britanic şi un imperialism britanic, dar nu şi un imperiu rus sau un imperialism rusesc. Ei pornesc de la ideea preconcepută că un imperiu este format din mai multe ţări separate de apa sărată a mării sau oceanului. Cetatea Chiosului era întrecută în cumpătare numai de Sparta, iar în ceea ce priveşte numărul de sclavi numai Sparta o mai putea întrece. Sparta era cumpătată fiindcă avusese probleme serioase cu iloţii săi ; de fapt, iloţii o făcuseră să devină astfel[58]. La fel ca atenienii săi ajunşi în Melos, Tucidide nu avea cunoştinţă de nici o cetate puternică care să fi pierdut ocazia de a-şi impune dominaţia asupra unei cetăţi mai slabe atunci cînd era interesată s-o facă, şi asta numai din motive de cumpătare, independent de consideraţii politice.

7. Dialogul din Melos şi dezastrul din Sicilia

Totuşi, ţinînd cont de relatarea lui Tucidide, nu cumva dialogul atenienilor cu cei din Melos este urmat chiar de dezastrul suferit de atenieni în Sicilia ? Acea înfrîngere dezastruoasă, inclusiv trecerea prin sabie sau omorîrea prin înfometare a mii şi mii de prizonieri atenieni, nu este cumva o pedeapsă pentru

58. VIII 40.2 şi 24.4 ; vezi şi I 101.2, 118.2, IV 41.3, 80.3-4, V 14.3.

vorbele şi faptele atenienilor în Melos? Nu este oare vorba de consecinţa acelei acţiuni, fie că aici a fost sau nu mîna zeilor? Această idee este, poate, cel mai bun exemplu de ceea ce Tucidide numeşte „poveşti plăcute auzului", fiindcă el sugerează destul de clar că, oricît de incorectă, trufaşă sau nesăbuită ar fi fost tentativa de cucerire a Siciliei, eşecul ei nu s-a datorat nici caracterului său nedrept, nici trufiei Atenei. În ciuda celor spuse şi făcute de atenieni în Melos, expediţia lor în Sicilia ar fi putut la fel de bine să fie încununată de succes. Cu atît mai puţin s-ar putea spune că abandonarea de către atenieni a concepţiei politice care îl călăuzea pe Pericle ar fi pregătit terenul şi pentru abandonarea prudentei politici militare a acestuia. Cu toate că Pericle n-ar fi putut rosti niciodată cuvintele rostite la Melos de trimişii atenieni şi nici n-ar fi considerat vreodată că acţiunea Atenei asupra Melosului ar fi de vreun folos cetăţii sale, concepţia sa politică nu se deosebea de cea a atenienilor de care am amintit (II 62.2, 63.2). Expediţia din Sicilia s-a desfăşurat contrar felului în care considera Pericle că ar trebui să se ducă un război, însă Tucidide nu spune nicăieri că opiniile lui Pericle erau întotdeauna corecte. Din contră, reamintim că istoricul considera expediţia siciliană întru totul realizabilă (I 144.1 ; II 65.7, 11 ; vezi şi VI 11.1). După părerea sa, expediţia din Sicilia a eşuat din cauza politicii interne defectuoase adoptate după epoca lui Pericle, cu totul alta decît cea din perioada lui Pericle. După moartea acestuia, liderii politici n-au mai reuşit să realizeze acel echilibru perfect specific epocii marelui lider atenian între interesul public şi cel particular. A început să predomine preocuparea pentru gloria personală şi pentru cîştigul personal. Graţie superiorităţii sale evidente, Pericle devenise, aşa cum era şi normal, cel dintîi om din cetate. Spre deosebire de el, nici unul dintre succesorii săi nu deţinea acea superioritate. Fiecare era nevoit să lupte pentru locul său sub soare, fiind astfel constrîns să facă şi concesii *demos*-ului, iar aceste concesii erau contrare intereselor cetăţii. Preocuparea excesivă pentru bunăstarea personală a provocat eşecul expediţiei din Sicilia şi a dus în cele din urmă la pierderea războiului (II 65.7-12). După moartea lui Pericle, Atena şi-a pierdut acel spirit civic unic, care reprezentase mîndria cetăţii încă de pe timpurile războiului cu Persia şi terminînd cu epoca lui Pericle (I 70.6, 70.8, 74.1-2). Aşa cum liderul atenian afirmă cu claritate în frumoasele cuvinte din Discursul Funerar, Atena a încurajat dezvoltarea individului mai mult decît oricare altă cetate, permiţînd afirmarea cu eleganţă a potenţialei diversităţi umane, oferindu-i fiecărui ins independenţa sau lăsîndu-l să se manifeste ca individualitate autentică. Astfel, un cetăţean al Atenei putea fi infinit superior cetăţenilor oricărei alte cetăţi. În cuvîntarea ce apare în istoria lui Tucidide ca discursul său de adio, Pericle le reaminteşte concetăţenilor săi de necesitatea de a se dărui din toată inima cetăţii în care trăiesc. Din această perspectivă s-ar părea că există o concordanţă

perfectă între liderul politic şi istoric. Mai presus de toate, Tucidide este interesat de cetăţi (Atena, Sparta şi aşa mai departe), şi nu de indivizi, adică îl interesează în primul rînd legăturile paşnice sau războaiele unei cetăţi cu altele şi mai puţin modul ei de organizare internă. În consecinţă, el se ocupă de viaţa şi moartea fiinţelor individuale numai atunci cînd acestea au legătură cu cetăţile cărora le aparţin.

Cei care nu acceptă existenţa unei conexiuni între dialogul de pe Melos şi dezastrul atenienilor din Sicilia trebuie să ţină cont de faptul că această conexiune este sugerată, dacă nu cumva afirmată explicit, chiar de Tucidide, care aminteşte de emanciparea interesului personal în Atena imediat după moartea lui Pericle. Discuţia atenienilor cu cei din Melos nu evidenţiază nimic ce ar sugera o asemenea atitudine. Însă în întreaga operă a lui Tucidide nu apare nicăieri o respingere mai trufaşă a legii divine care trebuie respectată de cetate sau care tempereazā dorinţa cetăţii de „a avea mai mult". Spre deosebire de Callicles sau de Thrasymachos, atenienii din Melos se limitează într-adevăr să susţină dreptul natural al cetăţii celei mai puternice. Dar oare Callicles şi Thrasymachos sînt mai consecvenţi decît ei ? Poate cineva să încurajeze dorinţa unei cetăţi de „a avea mai mult" decît celelalte cetăţi fără ca, în perspectivă, să încurajeze şi dorinţa individului de „a avea mai mult" decît concetăţenii săi, lucru pe care Pericle l-a încercat (fiind, de altfel, şi singurul care a reuşit aşa ceva)[59] ? Pericle şi-a dedicat într-adevăr toate eforturile sale în vederea realizării binelui comun al întregii cetăţi, însă unui bine comun rău înţeles. El nu şi-a dat seama că înţelegerea greşită a ceea ce înseamnă binele comun va duce inevitabil la subminarea devotamentului pentru bunăstarea tuturor, oricum am înţelege acest concept. Nu s-a gîndit suficient la cît de precar este echilibrul dintre interesul public şi cel particular, fiind mult prea sigur pe existenţa unei armonii perfecte.

Tucidide priveşte moartea fiinţelor umane din perspectiva cetăţilor cărora le aparţin. El notează cu grijă ce se întîmplă cu cei morţi după încheierea fiecărei bătălii. O înmormîntare decentă este ultima dovadă a grijii arătate de o cetate faţă de fiii săi. Prin moartea lor ei nu încetează să aparţină cetăţii, deşi în realitate nu mai aparţin unei cetăţi anume, fiindcă Hadesul nu este împărţit în cetăţi. Ritualul tradiţional devine şi subiect al Discursului Funerar al lui Pericle, deoarece o lege străveche a Atenei cerea ca trupurile soldaţilor căzuţi

---

59. Stadiul intermediar între cetate şi indivizi este reprezentat de grupurile cele mai relevante din punct de vedere politic care există în cetate : cei puternici sau cei bogaţi şi cei mulţi, adică mulţimea. Antagonismul existent între aceste clase sociale culminează cu războiul civil şi reprezintă treapta intermediară între antagonismul care duce la războiul între cetăţi şi antagonismul dintre indivizi, care poate duce la trădare şi la alte acţiuni de acest gen.

în luptă să fie aduse acasă pentru o înmormîntare comună şi publică şi acei soldaţi să fie elogiaţi de unul dintre atenienii de seamă imediat după înmormîntare (II 34.1, 35.3). Pericle nu este de acord cu legea care impunea aceste discursuri funerare, deoarece era foarte greu să-i mulţumeşti pe cei care ascultau : unora dintre ei li se părea că nici un elogiu nu este suficient, iar alţii găseau laudele exagerate. Nimeni nu poate aduce suficiente elogii celor care şi-au sacrificat bunul cel mai de preţ şi totuşi laudele trebuie să rămînă veridice. În plus, nu toţi soldaţii căzuţi pe cîmpul de luptă au dus în egală măsură vieţi demne de laudă, iar unii dintre ei au fost chiar nişte netrebnici (II 42.3) şi nici morţile tuturor nu au fost la fel de eroice şi de aducătoare de laude. Pericle reuşeşte să depăşească acest obstacol elogiind în primul rînd cetatea sau cauza pentru care au murit laolaltă toţi aceşti oameni. Faima de care s-a bucurat discursul lui Pericle se bazează tocmai pe elogiul adus Atenei şi lucrurilor pe care le simbolizează ea. Cu atît mai mult se cere sacrificiul suprem, cu cît cetatea care îl are nu este o cetate oarecare, ci o cetate de talia şi importanţa Atenei. Totuşi, orice cetate pretinde acelaşi lucru de la locuitorii săi şi în multe cazuri aceştia se supun cu un devotament egal cu cel al atenienilor, căci moartea pentru patrie este o moarte nobilă şi nu este apanajul exclusiv al Atenei şi nici măcar al Greciei. Chiar şi moartea atenianului pentru patria sa, care aduce o glorie unică, înseamnă mai mult decît sacrificarea vieţii în slujba Atenei. Tucidide ne atrage atenţia asupra acestei situaţii dificile, punîndu-l pe Pericle să evite cuvintele „moarte", „muribund" sau „cadavre". În discursul său, liderul atenian pomeneşte o singură dată de moarte şi atunci numai în expresia „moartea furişată" (II 43.6)[60]. În consecinţă, făcînd referire la punctul culminant pe care îl reprezintă moartea, Pericle îl face să dureze extrem de puţin[61]. Gloria cetăţii Atenei este să-i facă pe toţi cei care au supravieţuit, pe toţi cetăţenii, fie ei soldaţi sau neamuri îndoliate, să dea uitării chinurile morţii suferite de rudele, iubiţii sau camarazii lor. Dar Pericle nu este un spartan care se adresează spartanilor, aşa cum de altfel o dovedeşte cu prisosinţă lungimea discursului său. Pînă la urmă, el nu poate să nu amintească durerea acelor oameni care şi-au pierdut fiii, fraţii sau soţii pe cîmpul de bătălie. Nu se poate trece cu uşurinţă peste duritatea cu care liderul atenian vorbeşte sau mai degrabă face aluzie mai ales la durerea părinţilor în vîrstă care şi-au pierdut singurul lor fiu, iar pentru acest lucru el este pedepsit aşa cum se cuvine.

---

60. Platon preia această idee în *Menexenos*. El merge chiar mai departe decît personajul Pericle din istoria lui Tucidide. Comparaţi acest text nu numai cu Discursul de la Gettysburg, ci chiar şi cu *Epitaphioi* lui Demostene, Hyperides şi Lysias.
61. II 42.4 ; vezi şi începutul la 43.2, unde Pericle, declarînd că fiecăruia i se cuvin „laude în veci (nu nemuritoare)", pare să nege însă că fiecare om îşi alege moartea.

Văduvelor nu le adresează nimic altceva decît povaţa sa de om politic : să facă tot ce le stă în puteri pentru a se dovedi virtuoase, căci cea mai bună soţie este aceea despre care, în discuţiile dintre bărbaţi, nu se vorbeşte nimic, nici de bine, nici de rău. Însă Pericle o avea ca soţie pe Aspazia. Liderul politic care priveşte viaţa şi moartea doar din perspectiva cetăţii sale uită de viaţa sa personală. Prezentarea elogiului lui Pericle este tocmai bine plasată de către Tucidide cu treizeci de luni înainte de moartea conducătorului atenian (II 65.6). La fel de nimerit este şi faptul că Discursul Funerar este urmat imediat de descrierea molimei abătute asupra Atenei, unde Tucidide vorbeşte de nenumărate ori despre moarte, morţi, muribunzi şi cadavre, concentrîndu-se asupra unui eveniment care face pe oricine să înţeleagă limitările la care este supusă o cetate. Tucidide nu aminteşte că, pe timpul molimei, lui Pericle i-au murit doi dintre fiii pe care îi avea, precum şi o mare parte din rudele şi prietenii apropiaţi, nici că el însuşi a murit din cauza acestei molime. Ultimul său discurs ni-l arată sub impresia ciumei, căci el abordează subiectul „nenorocirilor personale" cu mai multă putere decît o făcuse în cele două discursuri anterioare. Acest discurs este urmat imediat de elogiul adus de Tucidide lui Pericle, a cărui temă călăuzitoare este conflictul dintre public şi privat. Istoricul laudă mai ales intuiţia dovedită de Pericle în problema războiului, care însă ieşea la iveală numai în caz de război. Este adevărat că Pericle nu ar fi avut cum să prevadă apariţia molimei, însă el nu a prevăzut sau nu a luat în considerare cu suficientă seriozitate nici lucrurile de care au devenit conştienţi concetăţenii săi şi chiar el însuşi doar o dată cu apariţia molimei (II 65.6 ; *cf.* 64.1-2).

Să ne întoarcem acum la problema conexiunii dintre dialogul din Melos şi dezastrul din Sicilia. Această conexiune se bazează pe presupunerea că, pe termen lung, este imposibil să încurajezi dorinţa unei cetăţi de „a avea mai mult" în dauna celorlalte cetăţi fără să încurajezi şi dorinţa individului de „a avea mai mult" în dauna concetăţenilor săi. Acest raţionament pare să sprijine elogiul „spartan" adus cumpătării şi legii divine. Însă am stabilit că, în ultimă instanţă, Tucidide nu este de acord cu un astfel de elogiu. Dacă Tucidide era consecvent, atunci el trebuia să fie de acord şi cu opinia avansată de Callicles şi Thrasymachos, evitînd însă, cum era şi normal, lipsa de rafinament şi superficialitatea acesteia. Concepţia sa despre tiranie ne va arăta cum stau lucrurile. Deşi în moduri diferite, atît atenienii, cît şi spartanii se opuneau tiraniei. Sparta nu a avut niciodată la conducerea sa un tiran, iar Atena a înlăturat jugul tiranilor săi cu ajutorul spartanilor. Admiraţia arătată tiranicizilor Harmodios şi Aristogeiton reprezintă o caracteristică esenţială a ideii pe care o avea despre sine democraţia ateniană. După ce ne arătase în Introducere că opinia susţinută de mulţimea ateniană în legătură cu uciderea tiranilor Atenei includea o gravă şi evidentă eroare, atunci cînd găseşte momentul

potrivit, adică în cartea a şasea, Tucidide ne oferă şi o prezentare amănunţită a tiraniei ateniene şi a sfîrşitului ei. Istoricul este nevoit să ne explice de unde provenea teama de tirani care copleşea *demos*-ul atenian, atît de dornic de a juca el însuşi rolul tiranului. Astfel, aflăm că acel vestit eveniment care a fost uciderea tiranilor din Atena nu s-a datorat iubirii de libertate însufleţite de patriotism, ci pur şi simplu geloziei. Aristogeiton, un bărbat în floarea vîrstei, era îndrăgostit de tînărul Harmodios, căruia Hipparchos, fratele tiranului Hippias, îi făcuse avansuri, fără a înregistra însă vreun succes. Rănit în mîndria de îndrăgostit şi temîndu-se că puternicul Hipparchos ar putea reuşi în încercările sale dacă s-ar folosi de forţă, Aristogeiton se hotărăşte să doboare tirania. Lui Hipparchos însă nici nu îi trecea prin cap să apeleze la forţă. Totuşi, din invidie, el face greşeala să-l jignească pe Harmodios, insultîndu-i sora. Printr-un accident oarecare, cei doi îndrăgostiţi dau greş în încercarea lor de a-l ucide pe tiran. Ei reuşesc să îl ucidă numai pe fratele acestuia, pe care legendele create ulterior îl vor înălţa la rangul de tiran ca urmare a gloriei tot mai mari a ucigaşilor. Faimoasa faptă eroică a fost, de fapt, un act iraţional, dacă ne gîndim la motivul său iniţial sau la cel imediat, dar mai ales dacă ne gîndim la rezultatul acesteia. De fapt, abia după uciderea fratelui lui Hippias cînd tiranul însuşi este cuprins de teamă, tirania devine cu adevărat sîngeroasă şi dură. Înaintea acestei fapte tirania fusese un regim politic agreat. Tiranii Atenei erau oameni „morali şi inteligenţi"[62], care nu impuneau populaţiei impozite mari, înfrumuseţau cetatea, conduceau războaie şi aduceau sacrificii zeilor în temple. Ei au lăsat legile cetăţii neschimbate, aşa cum le-au primit. Singura decizie pe care au luat-o a fost ca unul dintre ei să se afle întotdeauna în funcţiile de conducere. Acea faptă lipsită de raţiune a tiranicizilor a pus capăt acestei situaţii care – din cîte se pare – nu era deloc şocantă sau degradantă. Evenimentul a declanşat un şir de acţiuni al căror rezultat a fost alungarea lui Hippias din Atena. Hippias s-a refugiat la regele Persiei, de unde s-a întors la bătrîneţe mulţi ani mai tîrziu la Maraton, o dată cu armata persană. Tucidide s-a dovedit capabil să distrugă acea legendă populară şi populistă a tiraniei pentru că avusese acces la o tradiţie orală la care nu avea acces chiar oricare atenian. S-ar putea ca unii să considere că relatarea plină de adevăr a lui Tucidide despre tirania ateniană nu reprezintă o reabilitare a tiraniei în adevăratul sens al cuvîntului, istoricul afirmînd că tiranii nu au mai realizat aproape nimic care să merite amintit şi nu s-au lansat în nici o acţiune de mare anvergură prin care să extindă puterea cetăţilor pe care le conduceau.

---

62. *Id est* aveau aceleaşi calităţi ca şi Brasidas (IV 81.2). În VI 54.6-7 ni se arată că nu există nici o contradicţie între tiranie şi credinţă. Vezi şi I 126.3-4 şi Aristotel – *Politica* 1314b38 *şi urm.*

Ei deveniseră preocupaţi numai de propria lor siguranţă şi de bunăstarea propriilor domenii[63]. Totuşi, încă nu ştim dacă Tucidide considera imperiul forma cea mai bună de guvernare. Deşi el afirmă că în unele condiţii un imperiu este posibil şi chiar necesar, nu înseamnă neapărat că ar fi fost un „imperialist". La urma urmei, în anumite condiţii şi războaiele civile, ca şi tiraniile, devin posibile şi necesare.

Conflictul dintre interesul public şi cel privat, pe seama căruia Tucidide pune dezastrul suferit de atenieni în Sicilia, are şi o altă dimensiune, despre care istoricul, din anumite motive, nu pomeneşte nimic în elogiul pe care i-l face lui Pericle, dar care se evidenţiază cu claritate în naraţiunea sa. Nu trebuie să uităm cazul lui Alcibiade, cel dintîi la care se referă istoricul atunci cînd pune în opoziţie politica dusă de Atena după moartea lui Pericle cu situaţia existentă în epoca acestuia. Mai întîi însă să ne oprim asupra altor două cazuri. Demostene, cel mai simpatic dintre toate personajele lui Tucidide, comisese o gafă îngrozitoare în Etolia, din pricina căreia pierise în luptă un număr considerabil de atenieni mult mai vrednici decît cei lăudaţi de Pericle în Discursul Funerar. Demostene nici măcar nu s-a mai întors în cetate, întrucît se temea de pedeapsa atenienilor. A fost totuşi suficient de abil pentru ca în următoarea sa campanie, purtată în aceeaşi regiune, să compenseze înfrîngerea suferită printr-o splendidă victorie în numele cetăţii sale. După aceea întoarcerea sa nu a mai însemnat un risc (III 98.4-5, 114.1). Exemplul dat ne oferă numai un fragment din cea mai gravă confruntare dezlănţuită în Atena între interesul public şi cel privat : dacă comiteau greşeli serioase sau fapte ce puteau fi luate drept greşeli de către *demos*, patrioţii şi inşii cu spirit civic ajungeau să se teamă pentru siguranţa lor. În astfel de cazuri nu pofta de cîştig sau glorie personală intra în conflict cu interesul public, ci mult mai îndreptăţita preocupare a individului pentru propria siguranţă[64]. În timpul expediţiei siciliene Demostene a fost trimis în Sicilia cu o armată foarte puternică, pentru a-l ajuta pe Nicias, care nu era destul de puternic, ca să supună Siracuza. El a vrut să evite greşeala pe care o făcuse Nicias care amînase prea mult timp asaltul decisiv asupra Siracuzei. De aceea, Demostene a pornit la atac în primul moment

63. I 17, 18.1-2, 20.2, VI 53.3-59.4. Aşa cum Tucidide cunoştea „personal" ce se întîmplase cu adevărat în timpul aşa-numitului tiranicid, el trebuie să fi ştiut personal şi de corespondenţa dintre trădătorii greci Temistocle şi Pausanias şi regele Persiei, pe care istoricul îl citează cuvînt cu cuvînt (I 128.7, 129.3, 137.4). Tiranul Hippias a sfîrşit şi el ca trădător al grecilor în favoarea regelui Persiei. Fenomenele „tiraniei" şi „trădării" sînt înrudite, ambele avîndu-şi originea în opoziţia dintre interesul personal şi interesul public.

64. Vezi Machiavelli – *Discorsi* I 28-31.

prielnic. A suferit însă o înfrîngere serioasă. Situaţia era, din toate punctele de vedere, mult mai gravă decît fusese după înfrîngerea sa în Etolia. În consecinţă, Demostene nu s-a gîndit nici o clipă la siguranţa sa şi a propus ca întreaga armată să se întoarcă imediat la Atena. Nicias mai spera totuşi să obţină o victorie la Siracuza. Însă motivul pentru care el anunţa deschis într-un consiliu de război că respinge propunerea lui Demostene este acela că atenienii n-ar fi privit cu ochi buni retragerea trupelor din faţa Siracuzei decît dacă ar fi votat dinainte în favoarea acestei soluţii. Dacă cei însărcinaţi să conducă trupele în Sicilia îşi asumau răspunderea întoarcerii în Atena, votul atenienilor care urmau să judece comportarea comandanţilor urma să fie influenţat de defăimători vicleni. Chiar acei militari care în acel moment erau cu totul favorabili întoarcerii imediate în Atena vor susţine, o dată ajunşi în cetate, că cei care îi conduceau fuseseră mituiţi de inamic şi din acest motiv îşi trădaseră cetatea. Cunoscînd firea atenienilor, Nicias preferă să rămînă în Sicilia şi să moară prin proprie decizie ucis de duşmani, decît să piară printr-o moarte publică de mîna atenienilor, acuzat pe nedrept de o vină înjositoare (VII 47-48). Nicias consideră că îşi poate justifica raţionamentul în mod deschis : nimeni nu poate nega că onoarea şi siguranţa vieţii sale şi a lui Demostene se află la cheremul demagogilor lipsiţi de scrupule şi al *demos*-ului ignorant şi uşor iritabil. El unul preferă o moarte onorabilă, pe cîmpul de luptă. Însă hotărînd pentru sine, ca persoană particulară, moartea în Sicilia, el alege, ca persoană publică, nimicirea trupelor ateniene din acest teritoriu şi în consecinţă, cel puţin în ceea ce îl priveşte, înfrîngerea Atenei. Teama de *demos*-ul atenian – astfel justificată – îl face să acţioneze asemenea unui trădător. Dacă teama pentru propria viaţă îi putea influenţa (chiar dacă nu în aceeaşi măsură) pe nişte oameni aşa cum erau Demostene şi Nicias, cu un caracter cu totul integru, să ia hotărîri atît de discutabile, atunci comportamentul lui Alcibiade ne apare într-o cu totul altă lumină decît ar fi normal. Cînd atenienii îi cer să se întoarcă din Sicilia pentru a se apăra de o acuzaţie extrem de gravă, bănuindu-l şi de implicarea într-un complot care ar fi urmărit instaurarea tiraniei în Atena (VI 53, 60-61), Alcibiade nu se mai întoarce în cetatea natală, temîndu-se că ar fi pur şi simplu omorît, fără să i se ofere şansa unei judecăţi imparţiale. Practic, el nu avea nici o altă şansă decît să se refugieze în Sparta, să devină un trădător al patriei sale şi, indiferent dacă îşi dorise sau nu, să devină tiran şi să adopte o politică de o uimitoare versatilitate. Astfel, el îi sfătuieşte pe spartani împotriva atenienilor, pe regele Persiei împotriva spartanilor şi atenienilor, pe oligarhii Atenei împotriva *demos*-ului atenian şi *demos*-ul atenian împotriva propriilor oligarhi. Această atitudine l-a transformat pentru o vreme într-un arbitru al tuturor puterilor militare, ba chiar l-ar fi putut aduce în funcţia de conducător al Atenei, şi nu numai.

Ajunşi în acest punct, vă propun să reexaminăm diagnosticul pe care îl pune Tucidide expediţiei din Sicilia atunci cînd face elogiul lui Pericle. El afirmă că această expediţie ar fi putut avea succes dacă succesorii lui Pericle nu ar fi fost mai preocupaţi de bunăstarea lor personală decît de binele tuturor cetăţenilor. Alcibiade a fost împins să îşi urmărească propriul interes în dauna interesului comun din cauza *demos*-ului atenian, care l-a forţat să ajungă un trădător al Atenei şi să încerce să devină tiran al cetăţii. Expediţia din Sicilia ar fi avut sorţi de izbîndă dacă *demos*-ul din Atena ar fi avut încredere în Alcibiade (VI 15.4). Tiraniile anterioare, precum cea a lui Pisistratos şi a fiilor acestuia, se dovediseră într-adevăr incompatibile cu imperiul, deoarece existenţa imperiului - sau cel puţin a imperiului studiat de Tucidide - imperiul atenian - nu este posibilă fără implicarea deplină a *demos*-ului în viaţa politică. Mulţimea se arată entuziasmată la ideea celor mai măreţe planuri imperialiste pe care şi le putea asuma vreodată o cetate grecească, însă tot ea face ca respectivele planuri să eşueze, din cauza stupidităţii care o caracterizează. Astfel, *demos*-ul provoacă o situaţie din care se pare că numai Alcibiade, devenind tiranul cetăţii, ar mai fi putut să o salveze. Dar Alcibiade este exact omul pe care mulţimea îl urăşte cel mai mult şi în care nu are încredere, deşi tot ea este cea care l-a obligat să întreprindă acţiuni care pentru orice alt om ar fi părut disperate. Sub conducerea lui Pericle expediţia din Sicilia nu ar fi fost încununată de succes ; ea nu ar fi fost nici măcar iniţiată. Pentru a porni într-o astfel de întreprindere riscantă şi pentru a reuşi, Atena avea nevoie de un lider de o mai mare anvergură, cu un *physis* mai bun decît Pericle[65]. Dialogul din Melos este legat de dezastrul din Sicilia prin intermediul aceleiaşi idei care uneşte Discursul Funerar şi molima. Este vorba despre echilibrul precar existent între interesul public şi cel particular.

Legătura dintre dialog şi dezastrul sicilian este mai strînsă decît cea existentă între o cetate tiran şi un individ tiranic. Atenienii veniţi la Melos nu au arătat altceva decît dispreţ faţă de încrederea melienilor în intervenţia unor zei care să facă dreptate ; de fapt, ei dispreţuiau în general credinţa în zei. Discuţia s-a purtat într-adevăr cu uşile închise, însă cei care i-ar fi auzit, ar fi fost de părere că toţi atenienii împărtăşesc părerile negociatorilor lor. De fapt, ei oricum vorbeau numai în numele unei părţi a cetăţenilor Atenei, în numele unei Atene moderne, înnoitoare, cutezătoare, a cărei memorie abia dacă se întindea pînă la Temistocle şi lupta de la Salamina. Însă, exact atunci cînd,

65. Laudele aduse virtuţii lui Antiphon (VIII 68.1) trebuie înţelese ca făcînd parte din contextul „alcibidian" : Antiphon nu este elogiat pentru faptul că este dăruit atît cu clarviziune (politică), cît şi cu virtute, aşa cum se întîmplă în cazul lui Brasidas şi al tiranilor Atenei (IV 81.2, VI 54.5).

o dată cu războiul peloponesiac, această nouă cetate a Atenei este pusă la încercare (şi în consecinţă populaţia rurală din Atica trebuie să fie dezrădăcinată), toţi atenienii încep să conştientizeze faptul că originile lor se plasau în negura timpurilor, într-o epocă în care credinţa în zeii ancestrali încă îşi păstra o putere extraordinară. Chiar Discursul Funerar ne aminteşte de gloria inegalabilă a bătăliei de la Maraton, spre deosebire de cea de la Salamina[66]. Clasa socială mai veche din Atena îşi expune punctul de vedere - chiar dacă într-o manieră „sofisticată"[67] - în timpul războiului peloponesiac. El ne este prezentat de Tucidide prin intermediul lui Nicias, cel care a făcut ca, în urma demersului său, să se încheie pacea cu Sparta, şi care s-a opus expediţiei în Sicilia. Putem spune că Nicias este un atenian de vază şi un patriot deosebit care ajunge să accepte cel mai uşor concepţia „spartană" şi „meliană", prezentate anterior. Pentru a înţelege acest lucru, trebuie să urmărim evoluţia destinului său de-a lungul operei lui Tucidide. Astfel vom ajunge să avem o imagine oarecum mai clară asupra modului în care scrie Tucidide.

Prima acţiune întreprinsă de Nicias a fost atacul asupra unei insule aflate în vecinătatea Atenei. Acţiunea a fost iniţiată pentru a proteja Atena împotriva unor posibile atacuri venite de pe mare, iar o parte din acest atac urmărea „eliberarea" trecerii dintre insulă şi uscat, spre folosul corăbiilor ateniene (III 51 ; *cf.* II 94.1). Spartanii începuseră războiul întrucît se temeau pentru siguranţa lor, însă pretindeau că războiul fusese declanşat cu scopul de a „elibera" cetăţile greceşti de sub dominaţia Atenei. Apoi îl găsim pe Nicias însărcinat cu supunerea insulei Melos, încercare care eşuează (III 91.1-3). Mai tîrziu, insula va fi cucerită de alţi atenieni, de un cu totul alt soi, care vor izbîndi acolo unde Nicias eşuase. Cu următoarea ocazie îl vedem în faţa adunării atenienilor, atunci cînd Cleon îl consideră responsabil pentru faptul că spartanii care le blocaseră accesul spre insula Sphacteria nu fuseseră încă înfrînţi. Pentru a respinge acuzaţia lui Cleon, Nicias preia o sugestie făcută de alţi atenieni şi îi propune lui Cleon să plece în Sphacteria în locul său, dîndu-şi demisia din funcţia de comandant al armatei în favoarea acestuia. Asemenea tuturor celorlalţi cetăţeni chibzuiţi, Nicias speră că expediţia lui Cleon va însemna şi sfîrşitul abominabilului demagog (IV 27.5-28.5). Însă speranţele lui sînt zadarnice. Strategia sa, aparent şireată, duce în cele din urmă la cel mai măreţ triumf al lui Cleon şi totodată la cea mai gravă înfrîngere a facţiunii moderate din Atena. Atitudinea sa faţă de Cleon prefigurează acţiunea împotriva lui Alcibiade, în timpul controversei legate de expediţia în Sicilia. Prin poziţia sa, Cleon vrea să slujească cauza moderaţilor atenieni, dar, de fapt

66. I 73.2-74.4, II 14-16, 34.5, 36.1-3 ; vezi şi Platon - *Legile* 707b4-c6.
67. Platon - *Laches* 197d.

determină înfrîngerea lor. A patra acţiune a lui Nicias este campania împotriva Corintului, care se încheie cu o victorie fără însemnătate. Două lucruri trebuie remarcate aici : mai întîi că victoria s-a datorat cavaleriei ateniene, iar apoi că Nicias s-a îngrijit cu pioşenie ca trupurile a doi atenieni, rămase în mîinile inamicului, să fie predate tovarăşilor lor în cadrul unui armistiţiu (IV 42-44). Între aceste fapte şi înfrîngerea atenienilor în Sicilia există similitudini uluitoare. Este de ajuns să amintim aici că motivul hotărîtor pentru înfrîngerea Atenei în Sicilia s-ar putea să fi fost exact inferioritatea cavaleriei ateniene, un motiv mai serios decît impresionantele greşeli tactice pe care le subliniază Tucidide. Această greşeală de tactică militară se datorează în egală măsură lui Nicias şi lui Alcibiade (VI 71.2 ; *cf*. 20.4, 21.2, 22, 25.2, 31.2, ca şi referirile la cavalerie pe care le face ulterior autorul în relatarea expediţiei amintite). Tucidide nu menţionează această gafă de tactică militară, ci îl face pe cititor să o descopere, fapt care, desigur, este în perfectă concordanţă cu spiritul acelei educaţii tacite caracteristice operei istoricului grec. Cu siguranţă la fel de potrivit cu spiritul impus de cercetarea cauzelor războiului este şi faptul că Tucidide descoperă cum o gafă prea puţin spectaculoasă, de genul celei amintite, ar putea fi cauza hotărîtoare a înfrîngerii Atenei, mai ales cînd, după un moment de gîndire, ne dăm seama că acea gafă nu este chiar independentă de greşelile memorabile de strategie militară. În anul care urmează, Nicias are misiunea de a cuceri o insulă locuită de supuşi ai Spartei. Are loc şi o bătălie, însă inamicul nu opune prea multă rezistenţă. Învinşii au fost trataţi cu multă blîndeţe, cu totul diferit de felul în care au fost trataţi cei din Melos după înfrîngerea lor, iar cucerirea s-a dovedit uşor de obţinut şi graţie unor negocieri secrete pe care Nicias le-a purtat cu cîţiva dintre locuitorii insulei (IV 53-54). Această acţiune prefigurează politica lui Nicias faţă de locuitorii Siracuzei. A şasea acţiune a lui Nicias este întreprinsă împotriva lui Brasidas. Lui Nicias i s-a datorat cel puţin parţial faptul că, după cucerirea unei cetăţi care renunţase la tratatul său cu Atena în favoarea unei alianţe cu Sparta, locuitorii acesteia n-au fost măcelăriţi de trupele înfuriate ale Atenei (IV 129-130). Ultima şi cea mai vestită acţiune întreprinsă de Nicias înainte de expediţia din Sicilia este pacea încheiată cu Sparta, care separă cronologic cele două etape ale războiului peloponesiac. Această acţiune a fost posibilă o dată cu decesul lui Brasidas şi cel al lui Cleon. După moartea lui Cleon, Nicias reuşeşte să îşi atingă scopul şi să devină conducător în Atena. Era dornic să încheie pacea fiindcă vroia să asigure atît liniştea cetăţii sale, cît şi odihna de care el însuşi avea nevoie după grelele încercări la care îi supusese războiul. În plus, nu dorea să-şi risipească norocul, care pînă atunci îi surîsese, şi să depindă pe viitor de capriciile soartei (V 16.1). Se pare că între interesul său personal şi interesul cetăţii exista o concordanţă perfectă. Însă foarte curînd

s-a dovedit că pacea încheiată era una destul de instabilă. Nicias a fost pus sub acuzare, fiind considerat răspunzător de încheierea unei păci care, se zice, nu era în interesul Atenei (V 46), ceea ce dovedeşte că liderii politici depind de capriciile soartei nu numai în vreme de război. Numai după ce ni-l prezintă pe Nicias în mai multe ipostaze, implicat în atît de multe evenimente diferite, Tucidide ne oferă şi un discurs al acestuia. Nici un alt personaj din opera istoricului grec nu beneficiază de o asemenea introducere. Această manieră unică de a-l prezenta pe Nicias dovedeşte importanţa unică pe care o are liderul atenian[68].

În primul său discurs, Nicias încearcă să abată gîndul atenienilor de la expediţia în Sicilia. Aceasta se întîmplă doar la cîteva zile după ce atenienii deja hotărîseră să pornească expediţia şi, împotriva voinţei sale, îl numiseră printre cei trei comandanţi ai trupelor. Sentimentele mulţimii faţă de Nicias nu suferiseră nici o schimbare în perioada dintre cele două adunări ale cetăţenilor (vezi III 35.4), aşa că reuşita lui depindea numai de propria putere de convingere. Încercînd să-i convingă pe atenieni, el îşi începe discursul sugerînd că interesul personal l-ar determina să pledeze în favoarea acestei campanii militare şi nu împotriva ei. De aici el ar obţine glorie şi prestigiu, de vreme ce ar fi unul dintre comandanţi. În plus, spre deosebire de alţii, se teme prea puţin de moarte. Cu toate acestea, el se opune expediţiei siciliene pentru că singura sa preocupare este binele tuturor cetăţenilor Atenei. Totuşi, cineva s-ar

68. Vezi V 46.1, referirea la un discurs al lui Nicias. În ceea ce îl priveşte pe Brasidas, *cf.* II 86.6 (sau 85.1) cu singura menţionare anterioară a sa, la II 25.2. Acţiunile care precedă primul discurs al lui Alcibiade nu sînt mai puţine ca număr decît cele ale lui Nicias, însă ele nu sînt nici atît de diverse. Importanţa unică pe care o are Nicias constă în faptul că el este reprezentantul *par excellence* al cumpătării într-o cetate a cutezanţei. Fiind o imagine a războinicului educat şi credincios, care este interesat şi de renumele său ca militar, şi de prezicerile care i se fac, Nicias reprezintă şi el acea categorie de cititori căreia i se adresează în primul rînd Tucidide, căci lucrarea lui se concentrează înainte de toate asupra războiului şi a profeţiilor (vezi I 23.2-3). Această lucrare este cel mai bine înţeleasă dacă o citim ca şi cum ar fi adresată unor Nicias din generaţiile viitoare, potenţiali stîlpi de temelie ai cetăţilor lor. Aceştia vor fi atraşi în mod firesc de relatarea celui mai măreţ război al istoriei, măreţ atît prin numărul mare de bătălii, cît şi prin prevestirile sale. Printre cei cărora li se adresează în primul rînd istoria războiului peloponesiac se vor găsi cîţiva care vor învăţa să aibă o perspectivă mai largă decît Nicias sau care se vor putea înălţa spiritual. Această elevaţie spirituală va fi direcţionată în primul rînd de laudele explicite aduse de Tucidide altor oameni decît Nicias : Temistocle, Pericle, Brasidas, Pisistratos, Archelaos, Hermocrates şi Antiphon (vezi mai jos nota 69). Însă în cele din urmă ea va fi determinată şi de elogiul (sugerat în mod implicit de Tucidide) la adresa lui Demostene şi Diodotos.

putea întreba de unde şi-ar cîştiga el gloria şi prestigiul dacă expediţia militară a Atenei n-ar fi încununată de succes? Şi atunci de ce Nicias nu este de acord cu ea? De fapt Nicias se opune campaniei tocmai pentru propriul său interes, despre care crede că, în acest caz, ca şi în cazul păcii încheiate de el (pacea lui Nicias), este aproape în egală măsură şi interesul cetăţii. Într-un fel, el recunoaşte că lucrurile stau astfel atunci cînd adaugă brusc că un bun cetăţean este dator să aibă grijă de integritatea sa fizică şi de bunurile ce-i aparţin, deoarece o astfel de grijă determină interesul pentru bunăstarea întregii cetăţi. Atîta timp cît simte că are o şansă, Nicias încearcă să convingă cetatea să-şi păstreze ceea ce are deja şi să nu rişte numai de dragul unor cîştiguri viitoare şi indefinite. De fapt, bogatul şi renumitul Nicias, întru totul mulţumit de gloria şi de averea pe care le are, îşi doreşte ca toţi atenienii să acţioneze în virtutea aceloraşi imbolduri care îl mînă şi pe el să se comporte astfel sau, altfel spus, să acţioneze după modelul spartan (vezi I 70.2-3, VI 31.6). Nicias afirmă că duşmanul lor cel mai de temut nu este Siracuza, ci antidemocratica Spartă, căci spartanii s-ar putea folosi de ocazia oferită de complexa campanie iniţiată de atenieni în Sicilia pentru a trece la acţiune. Aşadar, atenienii trebuie să stea liniştiţi. Nicias încearcă să-i facă pe ascultătorii lui să uite că spartanii au tendinţa să stea liniştiţi şi că, pentru a-i determina să treacă la acţiune, ar fi nevoie de mai mult decît de campania Atenei în Sicilia. Fără să-şi dea seama, comandantul atenian le oferă într-un fel celorlalţi cetăţeni un argument în plus pentru a trece la acţiune. Singura lui speranţă este să-i facă pe atenieni să nu se mai gîndească la expediţia plănuită. Nu vom spune decît că el este nevoit să ţină cont şi de ideea că – după decizia oficială luată la precedenta adunare a cetăţenilor – el şi Alcibiade fuseseră amîndoi numiţi conducători ai expediţiei. Pentru a-i face pe atenieni să renunţe la expediţie, Nicias ajunge să-l discrediteze pe tovarăşul său de la conducerea armatei, sugerînd că Alcibiade nu este preocupat decît de propriile interese, aşadar nu se poate avea încredere în el. Nimeni nu poate spune dacă şi în ce măsură acest atac – care în acel moment s-a dovedit a fi cu totul ineficient – la adresa caracterului lui Alcibiade a contribuit în circumstanţe ulterioare la rechemarea acestuia din Sicilia şi, de aici, la ridicarea spartanilor la luptă împotriva Atenei. Însă nimeni nu poate nega faptul că atitudinea lui Nicias la adresa lui Alcibiade se potriveşte cu modul în care s-au purtat atenienii cu acesta puţin mai tîrziu, nesocotind cu totul interesele cetăţii lor. În ceea ce priveşte spiritul civic, opinia lui Tucidide despre Alcibiade coincide cu aprecierea emisă de Nicias, însă istoricul, care reflectase chiar mai serios decît Pericle la relaţia complexă care există între interesul particular şi cel public, nu este tot atît de sigur ca şi Nicias că preocuparea lui Alcibiade pentru propria sa bunăstare ar fi cu totul opusă intereselor Atenei. El este însă destul de sigur că participarea lui

Alcibiade la expediţia din Sicilia de partea atenienilor ar fi putut aduce victoria acestora (VI 15). În orice caz, Alcibiade, cel care îi îndeamnă pe atenieni să facă lucrurile ca atenienii, nu ca spartanii, îi convinge să încredinţeze comanda expediţiei lui însuşi şi lui Nicias, asigurîndu-i că astfel defectele sale (dacă erau într-adevăr defecte) vor fi cu siguranţă compensate nu numai de calităţile excepţionale ale lui Nicias, dar şi de virtutea acestuia. În al doilea discurs al său (VI 20-23), Nicias face un ultim efort de a-i convinge pe atenieni să renunţe la campanie, arătîndu-le clar amplitudinea efortului pe care trebuie să-l facă pentru a-şi putea asigura succesul expediţiei. El nu îşi dă seama că, prin acest lucru, nu face altceva decît să le ofere atenienilor exact ceea ce pentru ei par a fi cele mai competente şi mai avizate sugestii referitoare la modul în care ar putea să îşi atingă ţelul urmărit cu ardoare de toată cetatea dovedindu-le astfel înţelepciunea lui Alcibiade. Alcibiade susţinuse oricum că, pentru succesul acestei operaţiuni de anvergură, este nevoie de cooperarea dintre caracterul lui şi experienţa lui Nicias. Era evident că Nicias nu putea prelua nici funcţia de conducător unic şi nici pe cea de comandant suprem al expediţiei în Sicilia, nefiind potrivit pentru aşa ceva (*cf.* VII 38.2-3, 40.2). În timp ce se apucă de pregătirile necesare expediţiei, atenienii observă primul semn al dezastrului pe cale să se producă : în Atena este comisă o blasfemie, care în ochii cetăţenilor apare drept un semn rău pentru expediţia plănuită, mai ales că marea majoritate a atenienilor era lipsită de inteligenţa prin care se evidenţiaseră cei care duseseră tratative în Melos. Ideea unor zei mînioşi pe cetatea Atenei este schimbată de cei care doreau să stîrnească poporul împotriva lui Alcibiade şi să-l atragă de partea lor. Numai anumite calcule politice i-au împiedicat pe aceşti inşi să-l acuze pe Alcibiade de blasfemie, însă nu va trece mult pînă vor determina punerea lui sub acuzaţie. Nimănui nu-i putea trece prin gînd că Nicias ar fi fost implicat în această nebunie, însă trebuie să recunoaştem că atît lipsa de încredere în Alcibiade, cît şi teama mulţimii sînt în concordanţă cu modul de gîndire al celui dintîi. Deocamdată, pregătirile pentru campania plănuită continuă şi sînt în cele din urmă încheiate, iar forţele expediţionare pornesc pe mare. Expediţia în Sicilia va depăşi orice acţiune a lui Pericle, deoarece Pericle era adeptul iubirii de frumos, însă a unui frumos caracterizat prin economie de mijloace, iar această expediţie – fiind în stilul lui Alcibiade şi avîndu-l conducător şi pe Nicias – a fost însufleţită de un alt spirit al iubirii de frumos, caracterizat prin risipă şi exagerare[69]. Ea reaminteşte de expediţia lui Xerxes împotriva Greciei. Cu toate acestea, chiar şi după destituirea lui Alcibiade, dintre toţi grecii contemporani cu el, cel care va sta în fruntea acestui proiect măreţ va fi insul cel mai puţin

69. *Cf.* VI 31 cu 12.2 şi V 40.1 ; vezi şi VII 28.1, 3, 4.

contaminat de ceea ce numim *hybris*. Ne-am putea întreba dacă nu cumva, la Alcibiade, acest *hybris* n-ar fi fost mai favorabil reuşitei Atenei decît lipsa acestuia la Nicias. În ciuda destituirii lui Alcibiade, în Sicilia atenienii au avut la început destul de multe izbînzi, căci Nicias era un comandant capabil. În plus, al treilea comandant al acestei campanii, Lamachos, era încă în viaţă. Nimeni însă n-ar putea spune în ce măsură primele victorii ale atenienilor împotriva Siracuzei au fost influenţate de acest om, al cărui nume aproape că era să-l uităm şi care era mai pornit pe acte de bravură decît Nicias. Însă Alcibiade îi convinsese deja pe spartani să intervină şi o armată peloponesiacă pornise să îi ajute pe cei din Siracuza, aflaţi la strîmtoare. Mai mult, Lamachos căzuse pe cîmpul de luptă, iar Nicias se îmbolnăvise. Cu toate acestea, fiind acum singurul comandant al armatei şi subestimînd din nou puterea abominabilului trădător Alcibiade, Nicias era mai încrezător ca niciodată în şansa sa (VI 103-104). Speranţele îi sînt înşelate. Armata peloponesiacă ajunge acolo şi situaţia atenienilor din Sicilia se deteriorează cu rapiditate. Şi totuşi Nicias este acum la largul său : nici o acţiune nesăbuită nu mai este posibilă. Singura strategie care le-ar putea aduce salvarea este inactivitatea, combinată cu prudenţa. Însă prudenţa îi poate ajuta numai dacă atenienii de acasă vor reacţiona urgent, fie dînd cît mai repede ordinul de retragere a trupelor din Sicilia, fie trimiţînd cît mai repede întăriri (VII 8, 11.3). Pe lîngă prudenţă, Nicias nu mai rămăsese decît cu speranţa. Cunoscînd comportamentul atenienilor, el se poartă cu maximă precauţie cu concetăţenii lui (14.2, 4) şi nu îndrăzneşte să le spună că singura metodă sigură de a acţiona este retragerea imediată a trupelor din Sicilia. În această situaţie, nu-i mai rămîne decît să spere că atenienii vor deduce adevărul din raportul despre situaţia din Sicilia. Dar şi această speranţă îi este înşelată. Atenienii trimit întăriri masive, sub comanda lui Demostene. Acesta intenţionează să evite greşeala lui Nicias, care dovedise lipsă de îndrăzneală. Dar îndrăzneala sa se dovedeşte nefolositoare, căci forţele inamicului sînt deja prea puternice. Astfel, singura cale de salvare rămîne întoarcerea cît mai urgentă la Atena. Nicias se opune acestei variante şi de frica atenienilor, dar şi în speranţa că cei din Siracuza ar mai putea totuşi să se predea, ştiind că acest război îi obligase să facă nişte cheltuieli imense. Cînd lucrurile încep să meargă şi mai prost, Nicias se răzgîndeşte, însă exact în momentul în care atenienii se pregătesc de retragere are loc o eclipsă de lună, după care „majoritatea atenienilor" – foarte credinciosul Nicias dîndu-şi acordul total – ascultă sfatul ghicitorilor şi refuză să se mişte din acel loc pînă ce nu vor fi trecut „de trei ori nouă" zile (50.3-4). În consecinţă, situaţia lor se înrăutăţeşte şi mai mult. Se întîmplă şi un lucru la care nu se aştepta nimeni : navele lor sînt înfrînte de cele ale Siracuzei. Calităţile în care atenienii excelaseră pînă atunci, spiritul de iniţiativă, îndrăzneala şi ingeniozitatea, îi

părăsesc şi par să-i însufleţească acum pe inamicii lor. Atenienii devin spartani şi duşmanii Atenei se transformă în atenieni. Drept urmare, cei din Siracuza au perspectiva unei victorii de o măreţie comparabilă cu cea de la Salamina, iar atenienii sînt complet descurajaţi. Ei încearcă să plece pe mare, părăsind teritoriul Siracuzei, unde din asediatori se transformaseră în asediaţi, iar duşmanii lor sînt hotărîţi să le zădărnicească fuga. Deoarece moralul soldaţilor era la pămînt, Nicias încearcă să-i încurajeze, ţinîndu-le un discurs care, privit din perspectiva evenimentelor, nu conţine decît o singură idee: salvarea fiecăruia dintre ei şi a cetăţii depinde de felul cum vor acţiona, ţinînd cont de un adevăr care le era cunoscut din experienţa lor militară, acela că norocul ar putea fi o dată şi de partea lor. Bătălia navală care are loc ulterior în portul Siracuzei este urmărită cu sufletul la gură de soldaţii de pe ţărm care nu apucaseră să se îmbarce pe nave. Sentimentele multor atenieni treceau dintr-o extremă în cealaltă, urmărind sorţii bătăliei de pe mare, în timp ce – din cîte puteau observa ei – victoria trecea de la o tabără la cealaltă. Cînd spectatorii de pe ţărm văd că sorţii bătăliei sînt din nou favorabili compatrioţilor lor, devin din nou încrezători şi încep să se roage zeilor, cerîndu-le să nu îi lase să piară, şi să le aducă salvarea. Atenienii se roagă numai atunci cînd speranţele le sînt întărite de aparenta putere a tovarăşilor lor (71.3, 72.1 ; vezi şi II 53.4). În cele din urmă însă, cei care trec la cîrma bătăliei sînt cei din Siracuza. Cu toate acestea înfrîngerea Atenei nu a fost atît de dezastruoasă pe cît credea mulţimea de atenieni, în acel moment mai demoralizată ca niciodată. Atenienii încă mai aveau posibilitatea să se salveze, retrăgîndu-se pe uscat la lăsarea nopţii, mai ales că cei din Siracuza erau ocupaţi cu alte treburi, la ei în cetate fiind zi de sărbătoare, în care aduceau sacrificii lui Herakles. Însă, printr-un şiretlic, politicianul Hermokrates îl păcăleşte pe mult prea încrezătorul Nicias, convingîndu-l să amîne retragerea pînă în zorii zilei, atunci cînd era deja prea tîrziu. Şiretlicul lui Hermokrates vine să compenseze momentul nepotrivit în care cei din Siracuza s-au lăsat cuprinşi de cucernicie. Atenienii îşi încep retragerea abia la două zile după încheierea bătăliei pe mare. Ei îşi părăsesc camarazii bolnavi sau răniţi, lăsîndu-i într-o stare dintre cele mai jalnice. Nimeni nu îşi pleacă urechea la rugăminţile celor părăsiţi, chiar dacă toţi aceştia erau cu ochii în lacrimi. Văzuseră pînă atunci lucruri îngrozitoare şi se temeau că vor trece prin altele şi mai îngrozitoare, dar – în pofida tăriei lor – nu-şi puteau ţine lacrimile la gîndul că rămîneau acolo (75.4). Cînd părăsiseră Atena, erau însufleţiţi de speranţe măreţe şi înălţau rugi solemne zeilor ; acum îşi arătau disperarea, blestemîndu-i pe zei (75.7 ; *cf.* cu VI 32.1-2). Nicias însă nu-şi schimbă deloc atitudinea. El încă mai speră. Îşi încurajează armata şi îi sfătuieşte să nu se învinovăţească prea mult de cele întîmplate. El se prezintă astfel ca un model demn de urmat: el, cel despre care se credea că ar fi un

favorizat al sorţii, se afla acum în acelaşi pericol ca şi cel mai rău dintre ei. În plus, mai era şi bolnav, cu toate că îşi petrecuse întreaga viaţă în spiritul legii şi al tradiţiei, purtîndu-se cu dreptate faţă de zei şi faţă de ceilalţi oameni, fără să stîrnească invidia oamenilor sau a zeilor. Nicias priveşte viitorul cu încredere, fiindcă a dus o viaţă virtuoasă, însă nu poate nega că starea jalnică în care se află în prezent şi care nu e pe măsura meritelor sale îl înspăimîntă. Se poate oare să nu existe nici o legătură între credinţă şi noroc? Sau poate că această nenorocire nu se datorează decît unora dintre atenieni, fiindcă nu toţi atenienii sînt la fel de lipsiţi de păcate ca el. Evident că nu toţi atenienii ce se aflau acolo puteau privi în urmă cu aceeaşi mulţumire ca Nicias, mai ales că mulţi dintre cei de faţă doriseră cu îndîrjire organizarea acestei campanii în Sicilia, cu care Nicias nu fusese de acord. Nicias încă mai crede că această campanie, care îi aminteşte de expediţia lui Xerxes împotriva grecilor, reprezintă un exemplu de *hybris* provocat de prosperitatea Atenei şi că astfel a stîrnit invidia vreunui zeu, însă tot el este convins că acum au fost suficient pedepsiţi. Dacă expediţia lor a fost o nedreptate, ea se datorează unei greşeli omeneşti, iar greşelile omeneşti nu sînt pedepsite peste măsură. Acum, spune Nicias, sîntem mai vrednici de mila decît de mînia zeilor. El nu uită să adauge că armata lor mai este încă destul de puternică pentru a rezista în faţa inamicului, cu condiţia să existe ordine şi disciplină (77). Cu toate acestea, nici încrederea sa în zei, nici corectitudinea şi nici funcţia lui de comandant (vezi 81.3) nu-i pot salva pe atenieni şi, cu atît mai puţin, pe el însuşi. Atunci cînd orice şansă este pierdută, Nicias se predă comandantului spartan Glyppos, care se arată dornic să-l lase să scape. Unul dintre motivele atitudinii lui Glyppos este acela că spartanii îi erau obligaţi lui Nicias pentru bunătatea arătată lor după lupta de la Sphacteria şi pentru pacea care îi purta numele. Însă, din pricina insistenţelor celor din Corint şi Siracuza, Glyppos este nevoit să-l predea pe comandantul atenian, la fel cum şi compatrioţii săi trebuie să cedeze la cererea tebanilor, care vroiau să se răzbune pentru măcelul din Plateea. „Dintre toţi grecii din vremea mea, Nicias merita cel mai puţin să aibă parte de atîta nenoroc, deoarece el se dedicase cu totul desăvîrşirii sale morale, după tradiţiile cunoscute din vechime" (86.5). Judecata emisă de Tucidide asupra lui Nicias este corectă, aşa cum se întîmplă şi în cazul spartanilor, despre care spune că principala lor calitate era că izbuteau să rămînă cumpătaţi chiar şi atunci cînd erau în plină prosperitate. Ambele aprecieri sînt făcute din punctul de vedere al celor pe care autorul îi pune să le pronunţe. Ele sînt corecte, fiind în acelaşi timp incomplete. Aprecierea emisă asupra spartanilor nu ne indică şi motivul cumpătării spartane şi deci nici adevărata ei natură. Judecata asupra lui Nicias nu evidenţiază adevăratul caracter al relaţiei dintre destinul oamenilor şi moralitatea lor. Ca şi spartanii, Nicias credea că soarta oamenilor sau a cetăţilor este

hotărîtă funcţie de corectitudinea şi religiozitatea lor[70] (*cf.* VII 18.2), deci conform unui cod moral stabilit după tradiţiile din vechime. Însă această concordanţă între destin şi moralitate este fundamentată numai pe o credinţă nefondată şi sterilă[71]. Părerea atenienilor despre cei din Melos se dovedeşte adevărată. În ultimă instanţă, Nicias, împreună cu ceilalţi atenieni ajunşi în Sicilia, îşi pierd viaţa din acelaşi motiv ca şi cetăţenii Melosului. Aşadar, aceasta este conexiunea dintre dialogul din Melos şi dezastrul din Sicilia, singurul dialog şi singurul eveniment relatat într-un mod unic în *Războiul peloponesiac* al lui Tucidide: într-adevăr, nu zeii, ci respectul oamenilor faţă de zei, fără de care nici o cetate nu putea fi liberă, a provocat cumplita răzbunare abătută asupra atenienilor. Aşa cum atenienii veniţi în Melos să

70. *Cf.* VII 18.2. Vezi şi paralela ateniană în V 32.1 (aproape de mijlocul relatării lui Tucidide despre anul cel mai important al războiului pe care îl povesteşte). Reflecţia atenianului asupra conexiunii existente între incorectitudine sau nedreptate şi nenorocire aparţine perioadei de ascensiune a lui Nicias. Deosebirea dintre poporul atenian şi ambasadorii trimişi de atenieni în Melos este ilustrată şi de negocierile dintre atenieni şi beoţieni, după ce atenienii au fost înfrînţi la Delium. Atenienii ocupaseră şi fortificaseră un templu al zeului Apollo. Înainte de începerea bătăliei, comandantul beoţienilor se adresează trupelor sale şi le atrage atenţia asupra sacrilegiului comis de atenieni, trăgînd în final concluzia că zeii îi vor ajuta pe cei din Beoţia (IV 92.7). Atenienii pierd într-adevăr lupta. Beoţienii nu le permit celor din Atena să-şi strîngă morţii de pe cîmpul de luptă, pe motiv că au pîngărit templul de la Delium. Atenienii încearcă să dovedească ipocrizia unui astfel de argument (97-99), iar prezentarea făcută de Tucidide acestei controverse ocupă un spaţiu mult mai extins decît relatarea bătăliei propriu-zise. Comentînd fragmentul, Gomme remarcă: „În mod ciudat, Tucidide este interesat de această problemă complicată" şi mai adaugă că „insistenţa (istoricului) asupra acestei confruntări de argumente se datora convingerii sale că refuzul beoţienilor de a-i lăsa pe atenieni să-şi culeagă morţii era un alt rezultat malefic al războiului – o renunţare la una din practicile recunoscute ale grecilor, una cu totul umană". Această practică „umană" se baza pe un anumit gen de cucernicie şi pe o anumită înţelegere a divinului, în consecinţă statutul ei nu se deosebea în mod fundamental de cel al interdicţiei de a profana templele. Din perspectiva ambasadorilor atenieni trimişi în Melos – sau din cea a lui Socrate – soarta cadavrelor ar fi fost o problemă care i-ar fi lăsat cu totul indiferenţi. „Ciudatul interes" pe care îl arată Tucidide faţă de cazuistica problemelor sacre este o consecinţă a interesului său faţă de problema fundamentală a Dreptului şi Constrîngerii, la care atenienii se referă în mod explicit în răspunsul pe care îl dau beoţienilor (98.5-6). Aici observăm din nou că Tucidide este mult mai lipsit de prejudecăţi şi ia mai puţine lucruri drept de la sine înţelese decît „istoricul savant".

71. În consecinţă, moralitatea lui Nicias nu este una pură. Ea îi este inculcată de lege, spre deosebire de cea a lui Brasidas (IV 81.2), cea a tiranilor atenieni (VI 54.5) şi cea a lui Antiphon (VIII 68.1).

negocieze s-au înşelat atunci cînd au presupus că liderii melienilor, spre deosebire de oamenii de rînd, vor accepta fără nici o ezitare concepţia lor despre zei (V 103.2-104) şi de aici cea despre dreptate, alţi atenieni la rîndul lor au făcut greşeala să creadă că *demos*-ul Atenei nu va avea niciodată nevoie de un conducător asemenănător celor din Melos. Din aceleaşi motive pentru care n-ar fi rostit niciodată vorbele pe care le-au rostit ambasadorii atenieni în Melos, Pericle n-ar fi întreprins vreodată o expediţie de genul celei din Sicilia, oricum nu în circumstanţele în care a fost ea întreprinsă. Alcibiade, care ar fi fost capabil să spună ceea ce au spus ambasadorii respectivi, ar fi fost în stare şi să ducă la capăt cu succes campania din Sicilia. Însă pretinsa sau dovedita profanare atribuită acestuia a determinat *demos*-ul atenian să încredinţeze comanda expediţiei unui bărbat cu concepţii meliene, unui ins în care puteau avea deplină încredere, deoarece credinţa şi respectul acestuia faţă de zei erau mai mari decît ale oricărui alt cetăţean.

8. Stilul spartan şi stilul atenian

Cel puţin un lucru ne este clar : cercetînd care dintre cele două cetăţi a încălcat tratatul de pace sau şi-a obligat adversara să îl încalce, nu numai că nu epuizăm tema relaţiei „Sparta - Atena", ci abia dacă atingem acest subiect, deoarece, prin natura ei, orice cetate este nevoită să-şi extindă teritoriul, singurul motiv care ar putea s-o împiedice să treacă la acţiune fiind numai vreo slăbiciune de un fel sau altul. În orice caz, acest motiv justifică imperialismul Persiei sau pe cel al Spartei. În mod indirect el justifică şi tirania, precum şi dominaţia celui bogat asupra celui sărac sau invers. Cu alte cuvinte, acest motiv nu recunoaşte valabilitatea adevărului pe care încearcă să-l impună elogiul „spartan" adus cumpătării şi legii divine. Mai mult, înţelesul cuvîntului „constrîngere" nu este destul de clar, căci – de exemplu – cei din Melos n-au fost constrînşi să se supună atenienilor. Dar s-ar putea spune că, dacă alternativa supunerii este pieirea, oamenii înţelepţi vor considera supunerea obligatorie sau necesară. În vremea luptei de la Salamina atenienii nu erau nevoiţi să se supună perşilor, deoarece deţineau o forţă navală considerabilă, aveau cel mai inteligent conducător, pe Temistocle, şi erau animaţi de un entuziasm şi o îndrăzneală inegalabile (I 74.1-2). Să rezulte oare că, în condiţiile date, ei erau constrînşi să pornească la luptă? Bineînţeles că, o dată ce luptaseră şi învinseseră, erau nevoiţi să se lanseze în politica lor imperialistă, deoarece doreau să prevină repetarea unei astfel de situaţii extrem de periculoase, cum fusese cea din care se salvaseră prin propriile lor puteri. Sîntem nevoiţi să acceptăm cel puţin ideea că există mai multe feluri de constrîngere.

Declaraţiile atenienilor trimişi să discute cu conducătorii din Melos sînt atît de şocante pentru că ele justifică existenţa imperiului Atenei (prin urmare şi acţiunea lor împotriva Melosului) numai prin necesitatea naturală. În virtutea acesteia, cel puternic - adică oricine este puternic - îşi exercită dominaţia asupra celui slab şi astfel tratează orice problemă referitoare la dreptate cu un dispreţ suveran - aşa cum este cazul dreptului superior al imperialismului atenian prin comparaţie cu imperialismul oricărei alte puteri barbare. Numai spre sfîrşitul dialogului amintit atenienii menţionează în trecere, ca şi cum ar fi vorba de o problemă prea evidentă pentru a pune accent asupra ei, că pretenţiile Atenei faţă de cei din Melos se păstrează în nişte limite rezonabile. Cu toate acestea, nici ambasadorii Atenei nu pot să nu arate că în general atenienii au un caracter diferit de cel al spartanilor. Ei spun că, în relaţiile lor cu străinii, spartanii consideră ceea ce este plăcut ca fiind moral şi ceea ce este util ca fiind corect şi fac acest lucru mult mai făţiş decît alte neamuri de care ştiu ei. De vreme ce utilitatea, ca să nu mai vorbim de plăcere, cere siguranţă, iar numai ceea ce este moral şi drept îl face pe om să caute pericolele, în general spartanii au tendinţa de a evita cît mai mult deciziile riscante (V 105.4, 107). Cu alte cuvinte, în relaţiile pe care le au cu cei din afara Atenei, atenienii nu identifică plăcutul cu moralul şi utilul cu legalul. Ei sînt preocupaţi într-o oarecare măsură de ceea ce este nobil şi frumos în fiecare situaţie. Îndrăzneala care le-a creat renumele nu este una bestială, sălbatică sau nebunească, ci este inspirată de sentimente generoase. Această sugestie este mai şocantă decît toate celelalte afirmaţii sau sugestii ale atenienilor veniţi în Melos, fiind contrazisă atît de flagrant de măcelul pe care ei l-au dezlănţuit ulterior pe insulă. Totuşi, trebuie să admitem că o acţiune atît de respingătoare nu decurge în mod inevitabil din principiile afirmate de ambasadorii Atenei şi că, din cîte ştim noi, ambasadorii nu erau responsabili pentru măcelul amintit. Ceea ce afirmă în Melos ambasadorii Atenei despre caracterul spartanilor şi astfel, în mod indirect, despre cel al atenienilor ne obligă să afirmăm că atrocitatea comisă puţin după aceea este atît de şocantă tocmai pentru că a fost comisă de atenieni şi nu de spartani. Ar trebui să ne aşteptăm la mai mult de la atenieni decît de la spartani, pentru că bărbaţii atenienii le sînt superiori spartanilor. Chiar ambasadorii de care aminteam sînt o dovadă a acestei superiorităţi, şi încă din mai multe motive. Atenienii din Sparta sînt şi ei martori mai puţin îndoielnici ai aceleiaşi superiorităţi. Ei chiar sînt constrînşi să justifice existenţa imperiului creat de Atena. Trebuie să arate „ce fel de cetate" este Atena şi să dovedească dreptul acesteia de a stăpîni un imperiu. Aşadar, ei susţin că Atena a fost constrînsă să-şi creeze un imperiu, iar acum este nevoită să-l menţină, însă ceea ce a constrîns-o şi o constrînge în continuare să acţioneze astfel nu este pur şi simplu frica sau cîştigul de care se bucură, ci şi ceva nobil:

onoarea. În consecinţă, Atena îşi exercită dominaţia imperială cu mai multă dreptate şi reţinere şi cu mai puţină lăcomie decît i-ar permite să o facă puterea pe care o deţine sau decît ar face alţii în locul ei. Toate cele spuse de atenienii din Sparta pentru a evita izbucnirea războiului sînt completate într-o manieră excepţională de către Pericle, care încearcă să demonstreze prin Discursul Funerar că Atena merită sacrificiul suprem mai mult decît orice altă cetate. Atena este atît de diferită de toate celelalte cetăţi încît merită să deţină propriul ei imperiu, iar cetăţile care îi seamănă nu fac altceva decît să o imite. Calităţile care o fac deosebită sînt exact acelea de care spartanii sînt mai ocoliţi decît alţii: generozitatea lipsită de meschinărie sau de calcule, libertatea, veselia generoasă, dezinvoltura şi curajul în război, curaj care nu îşi are originea în constrîngere, în ordine sau într-o disciplină de fier, ci tot în generozitate. Într-un cuvînt, ei cultivau o iubire echilibrată faţă de tot ceea ce este nobil şi frumos. Cu alte cuvinte, justificarea esenţială a imperiului atenian este mai puţin constrînerea, cîştigul sau frica cît gloria eternă, un ţel pe care atenienii nu sînt obligaţi să îl atingă şi de care nu sînt obsedaţi, ci căruia i s-au dedicat cu totul şi de bună voie[72].

Dar să trecem de la discursuri la evenimente sau fapte, care sînt mult mai demne de încredere. Primul fapt remarcabil pe care ni-l prezintă Tucidide – bineînţeles, în ordine cronologică – şi care este extrem de relevant pentru problema pe care o avem în vedere în aceste pagini este diferenţa dintre regele spartan Pausanias şi atenianul Temistocle. Ei erau cei mai vestiţi oameni pe care îi avea Grecia la acea vreme, ambii se aflau în prima linie în lupta împotriva perşilor şi au avut amîndoi un sfîrşit ruşinos, după ce i-au trădat pe greci în favoarea Persiei. Însă Tucidide nu judecă în nici un fel actele lor de trădare. Datorită inteligenţei, adaptabilităţii şi şireteniei sale excepţionale, Temistocle a devenit întemeietorul imperiului atenian, pe cînd Pausanias, fără să vrea acest lucru şi împotriva intereselor Spartei, i-a făcut pe toţi ceilalţi greci, în dorinţa lor de a fi feriţi de ameninţarea persană, să treacă de partea Atenei. Cauza principală a constituit-o violenţa sa prostească, comportamentul tiranic şi nedrept. Pausanias i-a scris regelui Persiei deoarece vroia ca acesta să îl ajute să devină stăpînitor al Greciei. Temistocle fusese ostracizat de atenieni şi i-a scris regelui persan numai atunci cînd a fost nevoit să o facă, din cauza persecuţiilor îndurate din partea Spartei şi Atenei. Cînd autorităţile din Sparta au aflat de comportamentul nespartan al lui Pausanias, l-au chemat acasă, iar acesta s-a întors, fiindcă fără Sparta, fără poziţia sa ereditară în cetate, nu ar mai fi însemnat nimic. Spartanii aveau motive foarte serioase să

72. În ultima propoziţie am încercat să evidenţiez răspunsul implicit dat de Pericle la ceea ce spun corintenii în I 70.8-9.

îl bănuiască de înaltă trădare, motive susţinute de dovezi. Însă, în concordanţă cu onestitatea esenţială care caracteriza de obicei relaţiile dintre ei, cetăţenii Spartei nu au început procedurile de punere sub acuzare numai atunci cînd au obţinut o dovadă care nu putea fi pusă în nici un caz la îndoială. În cazul Atenei, cetăţenilor de frunte nu li s-a acordat atîta consideraţie. Datorită regimului politic, Sparta era mai puţin ameninţată de indivizii de excepţie sau de potenţialii tirani decît era sau credea că este Atena. Temistocle ar fi putut reprezenta un pericol pentru Atena, însă Pausanias n-a reprezentat niciodată un pericol pentru Sparta. De aceea însă nici Temistocle nu era nevoit să se întoarcă în Atena. El era o persoană în afara cetăţii, fiindcă îşi datora cea mai mare parte a puterii caracterului său, care nu era acelaşi lucru nici cu *nomos*-ul, nici cu vreun alt gen de cunoştinţe împărtăşite şi de alţii. Caracterul său de excepţie („geniul" său) îl putea impune oriunde, fie în Grecia, fie în Persia. Pe de altă parte, Pausanias, care nu excela în nici o privinţă – nici Tucidide nu are nimic de spus despre caracterul lui –, îşi datora întreaga putere legii spartane şi orice altă virtute pe care ar fi avut-o era născută din disciplina strictă a Spartei, care se dovedea cu totul ineficientă atunci cînd el se afla departe de Sparta. Sparta ar fi avut capacitatea să devină o cetate mai bună decît Atena, însă Atena a depăşit-o cu uşurinţă datorită darurilor ei naturale, adică datorită cetăţenilor ei[73].

Tucidide ne prezintă o pleiadă de atenieni remarcabili fie prin inteligenţă sau pură ingeniozitate şi eficienţă, fie prin nobleţea caracterului sau prin *hybris* şi numai un singur spartan de excepţie : Brasidas. Indivizii excepţionali reprezentau un pericol mult mai redus pentru Sparta decît pentru Atena, deoarece Sparta avea extrem de puţini inşi din această categorie. Spartanii erau mai curînd membrii unui grup decît persoane individualizate. Spre deosebire de Atena, în Sparta nu se nasc lei[74]. Cît de meschin şi de jalnic ne apare trădătorul spartan Pausanias în comparaţie cu trădătorii atenieni, precum Temistocle şi Alcibiade ! Nu mai este nevoie să spunem că un spartan nici n-ar fi îndrăznit să-şi imagineze că s-ar putea compara cu Pericle, care pare să nu aibă rival nici măcar printre atenienii din epoca sa. Tucidide scoate în evidenţă această idee prezentînd discursurile lui Pericle ca singurele discursuri ţinute în Atena de un atenian şi mai ales nu le pune în legătură cu nici un alt discurs (*cf.* I 139.4). În ceea ce îl priveşte pe Brasidas, excepţia, el nu face altceva decît să confirme regula. Brasidas este atenianul printre spartani, atenianul spartan, singurul personaj a lui Tucidide care face o dedicaţie Atenei şi care, din cîte se pare, se sacrifică pentru ea (IV 116.2, V 10.2 ; vezi şi II 13.5).

73. I 90.3-91, 93.3-4, 95-96.1, 128-138. Vezi şi Platon – *Legile* 642c6-d1.
74. Platon – *Legile* 666e1-7, Aristofan – *Broaştele* 1431-1432.

El îi întrece pe ceilalţi spartani nu numai prin inteligenţa sa, prin spiritul de iniţiativă, prin talentul oratoric şi spiritul de dreptate, ci şi prin blîndeţea ce îl caracterizează (IV 81, 108.2-3, 114.3-5). Este singurul personaj pe care autorul îl laudă pentru această blîndeţe. Elogiul adus de istoric trebuie înţeles la adevărata lui valoare. Inşi precum Nicias sau Demostene nu erau nici ei mai puţin îngăduitori decît Brasidas. Blîndeţea lui Brasidas merită elogiul adus nu numai în contrast cu violenţa adversarului său atenian, Cleon, ci în primul rînd din pricină că, spre deosebire de atenieni, o astfel de trăsătură de caracter era foarte greu de găsit la spartani. Cleon reprezintă contrariul lui Brasidas, deoarece el este – într-un fel – un spartan între atenieni, aşa cum Brasidas pare a fi un atenian printre spartani. După cum am remarcat mai înainte, şi Nicias este un fel de spartan printre atenieni, dar în cu totul alt sens. Tucidide îl respectă pe Nicias sau cel puţin îl tratează cu prietenie. Pe Cleon însă istoricul îl detestă. Cleon trădează spiritul Atenei. Varianta sa de imperialism nu este înnobilată de nici o urmă de idee a gloriei eterne. În viziunea sa, imperialismul este ireconciliabil cu orice gînd de înţelegere generoasă sau cu orice plăcere produsă de discursuri. Imperialismul lui Cleon este ghidat numai de consideraţii legate de utilitate sau cîştig. Cleon face apel la justiţie, dar numai la justiţia punitivă, pe care Atena ar trebui să o aplice aliaţilor necredincioşi, un gen de justiţie care – în opinia sa – coincidea cu scopurile Atenei. Nu are altceva decît dispreţ pentru plăcerea adusă de glorie, pentru bunătatea sufletească şi pentru plăcerea discursurilor, pe care Pericle o elogiase atunci cînd vorbise de „iubirea pentru frumos şi iubirea de înţelepciune", calităţi care distingeau Atena de Sparta. Datorită încrederii mari de care se bucura în faţa *demos*-ului, Cleon îşi poate permite să pună la îndoială democraţia în faţa adunării cetăţenilor din Atena, lucru pe care Alcibiade îl poate face numai într-o adunare a spartanilor. Vorbind asemenea unui spartan, Cleon condamnă generoasa pornire a atenienilor de a le cruţa vieţile celor din Mytilene, făcînd apel la cumpătare, o calitate care se dovedeşte a fi supusă în mod evident înţelepciunii legii, adică legilor nemodificabile ale bunătăţii îndoielnice. Am putea spune că unicul său discurs este centrat pe ideea că încercarea de a cruţa vieţile celor din Mytilene este de o absurditate atît de vădită, încît singurul imbold care i-a animat pe cei care au sugerat-o nu putea fi decît nevoia de a-şi scoate în evidenţă inteligenţa, apărînd o absurditate atît de evidentă, iar singurul motiv care îi poate îndemna pe alţii să voteze în favoarea acestei propuneri nu poate fi decît nevoia de a-şi exprima admiraţia faţă de inteligenţa acelor inşi[75]. Cleon va plăti însă scump pentru dispreţul său faţă de discursuri. Înainte de bătălia de la Amphipolis, el, cel care îi acuzase pe atenieni că erau îndrăgostiţi

75. III 37-38, 40.2, 40.4. Vezi I 71.3 şi 84.3.

de discursuri şi de sofişti, că le plăcea să „caşte gura” la aceştia, porneşte să „caşte gura” la locul bătăliei şi la împrejurimi, în timp ce Brasidas ţine un discurs soldaţilor săi şi după aceea cîştigă bătălia (V 7.3-4, 10.2-5; III 38.4, 38.7). Însă, oricît de iraţional pare să se fi comportat Cleon în această situaţie (precum şi în altele asemănătoare), el este întruchiparea judecăţii sănătoase în comparaţie cu Alcidas, insul în care spartanii au avut mai multă încredere decît în Brasidas. Urmînd modelul de comportament spartan, el îi ucide pe aliaţii Atenei pe care îi luase prizonieri şi nu opreşte măcelul decît după ce cîţiva aliaţi ai Spartei îi atrag atenţia asupra faptului că, omorînd nişte oameni care nu ridicaseră niciodată armele împotriva celor din Pelopones, care luptau pentru independenţă şi care erau aliaţii Atenei numai din constrîngere, nu ajută în nici un fel la eliberarea grecilor de sub dominaţia Atenei. Este avertizat că, dacă nu va renunţa la astfel de acte de violenţă, îi va face pe mulţi dintre cei care acum erau prieteni ai spartanilor să devină duşmanii lor (III 32; vezi şi II 67.4). Alcidas nu era crud şi nu ucidea pentru că i-ar fi făcut plăcere să o facă, ci pentru că spartanii ucideau întotdeauna în astfel de circumstanţe. Aşa se obişnuiseră şi aşa li se părea normal să fie. Alcidas se arată mirat atunci cînd simpatizanţii Spartei îi sugerează această idee banală, însă este destul de inteligent să pătrundă adevărul ei. Ceea ce trebuie să ne uimească este faptul că un astfel de raţionament banal nu i-a trecut niciodată prin minte, nici lui şi nici altui spartan, cu excepţia lui Brasidas, care însă la acea vreme era încă lipsit de orice putere de decizie[76]. Alcidas îi este la fel de inferior lui Cleon cum le este şi Cleon lui Demostene şi Nicias. Tucidide nu îl judecă pe Alcidas pentru cruzimea sa, însă îl judecă pe Cleon pentru violenţa manifestată, deoarece ştie la ce trebuie să se aştepte de la spartani, pe de o parte, şi de la atenieni, pe de altă parte.

Aceste observaţii sînt sprijinite serios de contrastul existent între atitudinea spartanilor faţă de învinşii lor din Plateea şi atitudinea atenienilor faţă de învinşii lor din Mytilene (III 52-68). Ambele acţiuni sînt de fapt acte justiţiare. Acuzaţia adusă de spartani celor din Plateea este că au fost credincioşi Atenei, deci că au adoptat o linie de conduită care poate fi pusă sub acuzaţie numai

76. III 79.3 (*cf.* 69.1 cu 76, sfîrşitul de la III 93 cu sfîrşitul de la 92.5 [Alcidas este în centrul atenţiei]). Vezi şi II 86.6 (comandanţii spartanilor îşi adună soldaţii şi apoi, văzînd care era moralul acestora, se hotărăsc să le vorbească), 88.3 (Phormion observă în ce dispoziţie sufletească sînt soldaţii şi apoi îi adună pentru a le vorbi). Vezi şi referinţa la „cele văzute” din discursul lui Phormion (89.1, 89.8), precum şi tăcerea pe care o păstrează spartanii asupra acestei probleme în discursul lor. Tema „celor văzute” nu este plasată în relatarea bătăliei, care urmează după discursuri.

pornind de la ipoteza că Sparta luptă pentru o cauză care poate fi identificată cu cauza dreptăţii. Dar înşişi spartanii vor pune la îndoială această cauză nu mult timp după aceea. În schimb, cei din Mytilene sînt judecaţi pentru vina – recunoscută – de a fi încălcat tratatul pe care îl încheiaseră cu Atena. Cei din Plateea sînt condamnaţi şi executaţi fără ca vreo altă voce în afara celor ale acuzaţilor să se ridice în apărarea lor la tribunalul spartanilor. Într-o primă fază, cei din Mytilene sînt şi ei condamnaţi, însă mai tîrziu, cînd atenienii încep să regrete decizia lor crudă, li se acordă dreptul de a fi apăraţi de un atenian. Acesta pledează cu atîta convingere de parcă Atena ar fi fost cetatea acuzată, astfel încît în cele din urmă acuzaţii reuşesc să scape ca prin urechile acului. Problema dezbătută de către tribunalul spartan a fost exclusiv cea a corectitudinii sau a incorectitudinii celor din Plateea, adică a vinovăţiei sau nevinovăţiei lor. Atît cei din Plateea, cît şi acuzatorii lor, tebanii, s-au apărat de acuzaţia de incorectitudine, aruncînd vina asupra celorlalţi (III 60, 61.1, 63 la început). Problema care s-a dezbătut în faţa adunării cetăţenilor din Atena nu a fost cea a vinovăţiei sau nevinovăţiei celor din Mytilene, ci s-a discutat în primul rînd dacă le-ar fi fost de folos atenienilor să-i ucidă pe toţi acuzaţii de-a valma. Spre deosebire de spartani, atenienii pornesc de la ipoteza că omorul trebuie să servească unui scop, altul decît simpla satisfacere a dorinţei de răzbunare. Aici apare o asemănare evidentă între poziţia adoptată de cei din Teba, care vroiau uciderea celor din Plateea, şi cea adoptată de Cleon, care vroia omorîrea celor din Mytilene, căci nici tebanilor, nici lui Cleon nu le plăceau „discursurile rafinate" (III 67.6-7 şi 37-38). Cu toate acestea, oponentul atenian al lui Cleon, Diodotos, are în comun cu Cleon ceva extrem de important, o trăsătură care îi deosebeşte pe atenieni atît de spartani, cît şi de aliaţii lor : amîndoi pretind să se ţină seama în primul rînd nu doar de dovedirea vinovăţiei, ci şi de alegerea pedepsei, care trebuie făcută cu înţelepciune. Nu mai este nevoie să spunem că spartanii nu i-au executat pe cei din Plateea dintr-o supunere oarbă faţă de legea divină sau din respect pentru comandamentele dreptăţii, ci fiindcă erau direct interesaţi. Ei i-au lăsat pe tebani să-şi descarce ura asupra celor din Plateea pentru că aveau nevoie de ajutorul Tebei în război (III 68.4) sau, aşa cum au afirmat cei din Plateea şi cum o vor repeta şi ambasadorii Atenei în Melos, spartanii văd dreptatea ca pe un avantaj imediat (III 56.3, V 105.4). Oricît de cutremurător va fi comportamentul ulterior al atenienilor faţă de melieni, ei nu s-au arătat însă atît de ipocriţi cum au fost spartanii cu cei din Plateea. Am putea fi tentaţi să spunem că spartanii erau nişte inşi socotiţi şi meschini chiar şi atunci cînd acţionau corect, în timp ce atenienii se dovedesc de o generoasă francheţe chiar şi atunci cînd comit cele mai mari păcate, de vreme ce ei nici măcar nu încearcă să-şi prezinte păcatele drept acte justiţiare. Cînd se aliază cu cei din Messina, atenienii nu pretind că s-au ridicat la luptă

pentru a elibera Messina de sub tirania Spartei, deşi ar fi putut să o facă. În realitate, inamicii atenienilor, care susţin că au pornit un război de eliberare împotriva tiraniei Atenei din acelaşi imbold care îi determină să nu accepte tirani nici între zidurile cetăţilor, repun în drepturi un tiran pe care atenienii îl alungaseră (II 30.1, 33.1-2 ; *cf.* I 122.3). Dar cum apreciază Tucidide pretenţia Spartei de a fi pornit un război de eliberare de sub dominaţia Atenei? Pornind de la această pretenţie a spartanilor, istoricul ne explică cum vede el lucrurile. O face în două rînduri, imediat după ce ne prezintă atacul tebanilor asupra Plateei, petrecut pe timp de pace, iar apoi cu puţin înainte de relatarea primei invazii spartane în Atica. Aşadar, cele două explicaţii sînt plasate între relatările despre modul în care „peloponesienii" au încălcat făţiş tratatele de pace şi alianţele încheiate anterior (II 8.4-5)[77]. Brasidas este singurul spartan care, prin comportamentul său, aduce o oarecare validitate pretenţiilor Spartei. Comparată cu pretenţia spartanilor, care era o încercare de a aduce războiul peloponesiac la acelaşi nivel cu războiul cu perşii, concepţia ateniană (a lui Pericle) asupra războiului este întruchiparea seriozităţii. Pentru Atena războiul nu serveşte altui scop decît menţinerii imperiului. Această concepţie face apel mai degrabă la inteligenţă decît la dorinţă, la spaimă sau la alte manifestări emoţionale. Descriind războiul peloponesiac drept „cel mai mare război" al tuturor timpurilor, Tucidide motivează această catalogare prin dimensiunea uriaşă a suferinţelor provocate de el, dar o astfel de prezentare se potriveşte mai mult cu concepţia lui Pericle decît cu cea a spartanilor : măreţia războiului poate fi descoperită mai degrabă în discursuri decît în fapte. Dacă am spune că interesul spartanilor faţă de dreptate şi credinţă era pură ipocrizie, ar însemna să susţinem o exagerare grosolană. Spartanii se temeau cu adevărat de zei. Această frică i-a făcut uneori să cruţe vieţile duşmanilor lor neajutoraţi sau să se poarte cu îngăduinţă. Aşa s-a întîmplat cu iloţii din Ithome (I 103.2-3), care se pare că au fost protejaţi de un oracol. Spre deosebire de aceşti iloţi, locuitorii Plateei nu beneficiau de protecţia nici unui oracol, ci în cel mai bun caz de legămintele străvechi. Atenienii însă n-au avut nevoie de oracole sau de legăminte pentru a le salva viaţa celor din Mytilene, fiindcă îngăduinţa sau generozitatea lor provenea din felul lor de a fi şi din sufletele lor.

---

77. Tucidide procedează în mod identic şi în cazul primelor două pasaje în care vorbeşte despre poziţia unică pe care o deţinea Pericle în Atena (I 127.3 şi 139.4). În primul pasaj nu îl laudă pe Pericle, dar o va face în al doilea ; între cele două pasaje ne prezintă istoria lui Cylon şi pe cea a lui Pausanias şi Temistocle. Povestea plasată în centru constituie justificarea remarcabilelor calităţi ale lui Pericle. De fapt centrul iradiază şi asupra a ceea ce îl precede şi asupra a ceea ce urmează. În exemplul din text pe care l-am discutat, partea centrală este iluminată de ceea ce precede şi de ceea ce îi urmează.

S-ar putea ca vreun exeget să intervină în favoarea Spartei, evidenţiind unele atrocităţi comise de atenieni, cum a fost cazul complicităţii lor la uciderea mişelească a aristocraţilor din Corcyra (IV 46-48), adversari cunoscuţi ai Atenei. Însă acel ipotetic apărător al spartanilor n-ar putea susţine că această faptă îngrozitoare se poate compara cu uciderea mişelească de către spartani a celor mai de seamă oameni din rîndul iloţilor, inşi care se remarcaseră luptînd în război pentru Sparta (IV 80.2-5). Cu toate acestea, există o faptă înfiorătoare a atenienilor care cu certitudine nu are nici un echivalent spartan: furia sălbatică dezlănţuită între atenieni după mutilarea statuilor lui Hermes şi profanarea templelor misterice (VI 53.1-2, 60). În orice caz, de data aceasta, teama de mînia zeilor, care îi împiedica pe spartani să comită acte de vandalism, i-a făcut pe atenieni să ajungă la astfel de acte. Vom fi iarăşi tentaţi să susţinem că Sparta era o cetate mai bună decît Atena, mai ales dacă judecăm acest comportament după modul în care erau trataţi în general oamenii de frunte ai cetăţii. Ajunşi aici, nu mai avem de făcut decît un pas pînă la a spune că, în ciuda antagonismului care caracteriza stilurile de comportament ale celor două cetăţi (sau poate chiar datorită lui), Sparta şi Atena erau două adversare ce îşi meritau renumele, nu numai pentru că erau cele mai puternice cetăţi ale Greciei, dar şi fiindcă, fiecare în felul ei, avea o nobleţe remarcabilă. O confirmare a acestei idei poate fi descoperită în următoarea istorisire. Contrar opiniei grecilor despre bărbăţia spartană, conform căreia un spartan ar prefera mai degrabă să moară decît să fie nevoit să se predea, în bătălia de pe insula Sphacteria supravieţuitorii spartani s-au predat atenienilor şi aliaţilor lor. Învingătorilor le era greu să creadă că spartanii luaţi prizonieri erau acelaşi fel de oameni ca şi spartanii care căzuseră în luptă. Înciudat, unul dintre aliaţii atenienilor l-a întrebat pe unul dintre cei prinşi dacă cei omorîţi erau oameni de cea mai bună calitate. Spartanul i-a răspuns că, dacă bărbaţii adevăraţi ar putea fi deosebiţi de oamenii de rînd numai cu ajutorul unui fus, adică o unealtă femeiască (deşi sensul dat cuvîntului era acela de „săgeată”), acel „fus” ar preţui nespus de mult, vrînd să arate astfel că numai soarta a hotărît cine să fie omorît şi cine să scape cu viaţă (IV 40). Este reconfortant să remarci că o astfel de întrebare răutăcioasă, care a provocat răspunsul laconic de mai sus, nu a fost pusă de un atenian.

Este momentul să facem două observaţii cu caracter general. Aşa cum s-a spus adesea, Tucidide este interesat de „cauze”, atît de cele care au declanşat războiul peloponesiac, cît şi de toate incidentele din timpul acestui război. Afirmaţia se dovedeşte corectă în măsura în care prin ea se înţelege că pentru istoricul grec cele mai importante cauze ale războiului au fost pe de o parte caracterul Spartei şi pe de altă parte cel al Atenei şi că el consideră acest gen de cauze mai puţin pe un rezultat al diverselor condiţii din epocă (climatice,

economice etc.) şi mai mult o particularizare a celor mai cuprinzătoare „cauze" existente, care sînt, după el, schimbarea şi stabilitatea. Cauzele, în sensul dat de Tucidide, nu sînt pur şi simplu „concrete" şi „eficiente". Pentru Tucidide, evoluţia războiului reprezintă mai degrabă autodemascarea Spartei şi a Atenei decît rezultatul vreunei strategii. În al doilea rînd, pentru a înţelege superioritatea stilului atenian faţă de cel spartan, nu ne putem baza pe Discursul Funerar, în care Tucidide îşi exprimă concepţia prin intermediul lui Pericle, adică şi-o adaptează la modul de gîndire al acestuia. După părerea lui Pericle, în acel moment Atena nu avea nevoie de un nou Homer sau de vreun alt poet care să-i delecteze pe atenieni cu versurile sale, şi nu pentru că ar fi dispreţuit lauda sau înălţarea unor elogii versificate la adresa Atenei, aşa cum face Tucidide. Problema este că, în ceea ce priveşte hiperbolizarea şi înfrumuseţarea, el însuşi se consideră mai presus decît Homer sau decît oricare alt poet. Tucidide însuşi exagerează uneori, mai ales atunci cînd spune că războiul peloponesiac a afectat, „ca să spunem aşa, cea mai mare parte a omenirii". Însă cît de departe este el de Pericle, care afirmă că în Atena sînt importate „toate felurile de lucruri, din toate ţările" sau că atenienii şi-au deschis cale pe „toate mările şi pămînturile", lăsînd „în orice loc" urme nepieritoare, care să amintească de lucrurile bune şi de cele rele[78]. Discursul lui Pericle este pronunţat în public şi pentru public, fiind unul politic, pe cînd discursul lui Tucidide este „politic" numai în sensul dat de Hobbes. Discursul Funerar este cel mai măreţ document despre armonia ce exista între Pericle şi cetatea Atenei şi mai ales între el şi *demos*, care avea încredere neţărmurită în liderul său. *Demos*-ul era conştient de inteligenţa superioară a lui Pericle care se făcea mereu uşor de înţeles. Pentru mulţime Pericle era, ca să spunem aşa, o carte deschisă. Atunci cînd nu sînt de acord cu el, cetăţenii îşi dau foarte repede seama că neînţelegerea se datorează exclusiv slăbiciunii sau nepriceperii lor[79]. Superioritatea lui Pericle este una evidentă şi incontestabilă, spre deosebire de superioritatea contestabilă a lui Temistocle şi a lui Alcibiade. De aceea Pericle ocupă pe bună dreptate poziţia centrală în acest triptic în care personajele marginale (Temistocle şi Alcibiade) îl depăşesc numai prin firea lucrurilor, nu şi după lege. Extremele ajung la un sfîrşit dezastruos, pe cînd sfîrşitul lui Pericle este aproape inobservabil, la fel de „obişnuit" ca şi întreaga lui viaţă.

---

78. I 1.2, 21.1, 22.4, II 38.2, 41.4, 42.1-2, 62.1.
79. În elogiul adus lui Pericle, Tucidide spune (II 65.9) că, atunci cînd Pericle a văzut că atenienii sînt „de o cutezanţă nepotrivită, ajungînd pînă la obrăznicie, i-a făcut să simtă prin discursurile sale ce este teama". Însă, cum îi stă în obicei, Tucidide nu ne oferă nici un exemplu de discurs al lui Pericle pe acest subiect. Vezi pp. 162-163 *supra*.

În ceea ce priveşte Discursul Funerar, atunci cînd îl citim nu trebuie să uităm nici un moment armonia absolută ce exista între Pericle şi *demos*-ul Atenei sau între interesul particular al lui Pericle şi binele comun al întregii cetăţi, aşa cum era înţeles atît de conducătorul atenian, cît şi de cei mai mulţi dintre cetăţeni. De exemplu, atunci cînd citim memorabilele afirmaţii despre iubirea atenienilor de frumos şi de înţelepciune sau despre nobleţea acestora, sau atunci cînd Pericle spune că întreaga cetate a Atenei este o şcoală a Greciei, nu trebuie să ne gîndim la Sofocle şi la Anaxagora, ci la ceea ce ar fi putut să gîndească atenianul mediu cînd auzea astfel de declaraţii ori la lucrurile la care Pericle se referă în mod explicit chiar în context, ceea ce înseamnă, de fapt, acelaşi lucru. O dovadă, şi încă una semnificativă, a talentului lui Tucidide o reprezintă faptul că cititorului îi este aproape imposibil să reziste tentaţiei de a nu-şi lua această măsură de precauţie.

Făcînd o comparaţie, felul în care au fost trataţi locuitorii din Plateea şi cei din Mytilene arată diferenţa existentă între felul în care acţionau Sparta şi Atena din poziţia de judecători. Pylos şi Sicilia arată deosebirea dintre Sparta şi Atena în vremuri de restrişte. Partea de început a relatării acţiunii ateniene în Pylos (IV 3-6) este punctată de relatările eşecurilor Atenei în Sicilia şi în Chaldiceea. Pylos era locul potrivit pentru a decide în mod favorabil soarta războiului. Pylos fusese locul ales de îndrăzneţul şi versatul Demostene, care era în stare să înveţe din greşeli şi care, la vremea cînd determinase atacul în Pylos, nu deţinea nici o poziţie oficială. Graţie acestui bărbat, cu un caracter opus celui spartan, atenienii au reuşit să-i înfrîngă pe spartani cu propriile lor arme : ei au apărat teritoriul spartan pe care îl ocupaseră prin luptă, înfruntînd de pe uscat un atac al spartanilor venit de pe mare (12.3 ; *cf.* 14.3). Ca urmare, mai mult de trei sute de soldaţi spartani au fost încercuiţi pe insula Sphacteria. Presimţirea dezastrului, a capturării şi uciderii militarilor spartani izolaţi pe insulă, a fost suficientă pentru a-i determina pe cei din Sparta să propună pacea, fără să fi beneficiat de sfatul lui Apollo. Ei au făcut ceea ce atenienii sînt şi ei nevoiţi să facă, împotriva sfatului lui Pericle, după izbucnirea unui dezastru de o cu totul altă dimensiune, adică după izbucnirea molimei. Adevărata paralelă la reacţia spartanilor după înfrîngerea de la Pylos este totuşi reacţia atenienilor după înfrîngerea suferită în Sicilia. Dezastrul din Sicilia, despre care toată lumea credea că va distruge Atena, nu a făcut altceva decît să-i determine pe atenieni să lupte cu şi mai mare forţă. Sub influenţa lui Cleon, atenienii au respins oferta de pace a spartanilor. Tucidide nu judecă nici răspunsul atenienilor, nici oferta spartanilor, pentru că menţionarea faptului că cel mai îndîrjit adversar al păcii cu Sparta era Cleon nu conţine nici un fel de opinie personală a autorului. Într-adevăr, Cleon era cel mai agresiv cetăţean al Atenei, aşa cum istoricul o afirmă deschis într-un alt context, iar Tucidide este

în total dezacord cu poziţia adoptată de acesta faţă de cei din Mytilene (III 36.4, 36.6, 49.4). Nu înseamnă însă că, după părerea autorului, Cleon a greşit întotdeauna şi nici că, în cazul de faţă, el a greşit cînd nu a consimţit la oferta de pace făcută de spartani după Pylos. La urma urmei, în momentul respectiv cel mai important oponent al lui Cleon era Nicias, un ins care se evidenţiase mai curînd prin bunul simţ cu care era înzestrat decît prin înţelepciune sau îndrăzneală. Tucidide nu pune la îndoială nici aprecierea lui Cleon asupra ofertei de pace a spartanilor atunci cînd îl prezintă, puţin mai tîrziu, într-o postură dintre cele mai ridicole, deoarece, pe lîngă faptul că nu adversarii lui Cleon, ci Cleon însuşi a fost cel care a rîs la urmă, problema pusă ulterior în discuţie nu se referă la raţionamentul politic al lui Cleon, ci la cel strategic. Iar acesta, în măsura în care a fost determinat de indicaţia lui Demostene, s-a dovedit a fi excelent. Aici mai trebuie însă adăugat că este puţin probabil ca sfatul bine cumpănit al lui Demostene să fi fost de vreun alt folos, în afară de decizia ridicolă, poate chiar nebunească (IV 39.3), însă fermă, pe care o anunţă Cleon la adunarea cetăţenilor Atenei[80]. Am putea avea impresia că Tucidide nu este mulţumit de răspunsul atenienilor la oferta de pace a Spartei, fiindcă acesta spune la un moment dat că răspunsul respectiv a fost determinat de „dorinţa de mai mult" a atenienilor. Această dorinţă este dezaprobată de ambasadorii Spartei la Atena în discursul lor (21.2, 17.4) şi de Pericle însuşi, pe întreaga durată a războiului peloponesiac (I 144.1, II 65.7). Cu toate acestea, după cum am văzut, Tucidide face deosebirea între înţelepciune şi opusul ei nu doar prin simpla adoptare a concepţiilor spartane despre cumpătare sau a concepţiei lui Pericle despre ceea s-ar putea face fără riscuri pe timpul războiului peloponesiac. Este fără îndoială semnificativ faptul că istoricul utilizează în acest context o expresie folosită mai întîi de către spartani, în acelaşi context: el face tot posibilul ca să judece evenimentele din Pylos din punctul de vedere al spartanilor. Din acest motiv, Tucidide minimalizează evident încălcarea de către spartani a armistiţiului local de la Pylos (23.1). Acesta este principalul motiv pentru care el pare să considere că prestigioasa victorie obţinută de Demostene ar fi fost un noroc sau un dar picat din ceruri. În orice caz, spartanii judecă în acest fel succesul atenian, nu numai pentru a micşora gloria inamicilor, ci mai ales pentru că ei credeau în existenţa unei legături între şansă sau noroc şi intervenţia zeilor, iar, în acest caz particular, între ghinionul lor şi pedeapsa divină. De fapt, exact în discursul lor din Atena spartanii îşi exprimă pentru prima dată o oarecare îndoială referitoare la cei care au început războiul şi au încălcat tratatul încheiat prin jurămînt (IV 20.2).

80. IV 28-30. Pentru acţiunea desfăşurată în Sphacteria experienţa lui Demostene în Etolia a jucat un rol esenţial. Vezi nu numai IV 30.1, ci şi III 97.2-98.5, IV 28.4 şi 32-34.

În primul rînd, exact înfrîngerea suferită la Pylos i-a făcut să creadă că ghinionul lor era de fapt pedeapsa pe care o meritau pentru încălcarea tratatului (VII 18.2). Atunci cînd relatează bătălia de la Pylos, Tucidide arată clar că nu împărtăşeşte opinia spartanilor referitoare la presupusul noroc al adversarilor lor. El caracterizează drept o răsturnare a sorţilor ceea ce consideră că a fost de fapt doar o acţiune a spartanilor şi atenienilor, în contradicţie cu opinia predominantă la acea vreme despre cele două cetăţi (IV 12.2). Sau, aşa cum spune Pericle, „ne-am obişnuit să dăm vina pe soartă ori de cîte ori ceva nu iese după cum am socotit noi"[81]. Revenind la subiectul de faţă, să spunem că, oricît de ridicol va fi fost comportamentul lui Cleon în faţa adunării cetăţenilor din Atena, nu aşa s-au petrecut lucrurile şi în Sphacteria. Capitularea necondiţionată a supravieţuitorilor din rîndurile celor trei sute de spartani care rămăseseră pe Sphacteria a fost mult mai ridicolă decît orice a făcut Cleon, mai ales dacă o comparăm cu atitudinea lor demnă de la Termopile sau cu opinia spartanilor despre ei înşişi, cunoscută de toţi ceilalţi greci (IV 36.3, 40.1). Tucidide face aluzie la această discordanţă în felul următor: în vreme ce pînă acum el şi oricine altcineva i-a numit tot timpul pe spartanii de pe Sphacteria „bărbaţi" (*hoi andres*), acum îi numeşte „făpturi omeneşti" (*anthropoi*), vrînd să arate astfel neputinţa lor şi faptul că au ajuns la mila unor soldaţi slab înarmaţi, care nu sînt nimic altceva decît „făpturi omeneşti" obişnuite[82]. O astfel de aluzie se deosebeşte de batjocura crudă aruncată de un aliat al Atenei spartanilor prinşi la Sphacteria prin faptul că nu este direcţionată în nici un caz împotriva spartanilor care au luptat atît de bine în acel loc, ci împotriva cetăţii Spartei. Poate că acuzaţia cea mai dură ce poate fi adusă spartanilor este aceea că, dacă n-ar fi fost înfrîngerea de la Pylos (şi cucerirea Cytherei de către atenieni – IV 55), ei nu s-ar fi abătut niciodată de la comportamentul lor obişnuit într-o măsură atît de mare încît să-i permită unui om atît de dăruit ca Brasidas să dirijeze după voinţa lui o campanie militară în nord şi, în consecinţă, n-ar fi pornit nici un război însufleţiţi de ideea libertăţii. Însă, din cauza unei înfrîngeri relativ neînsemnate, o panică de amploare, deloc potolită de faptul că atenienii se arătau dispuşi să uite cine începuse războiul şi instigase la uciderea celor din Plateea, i-a forţat pe spartani să accepte pentru scurt timp – atîta cît era absolut necesar – o politică generoasă. Prin victoriile şi prin moartea sa, Brasidas a înlăturat necesitatea unei astfel de atitudini, făcînd posibilă pacea lui Nicias şi totodată revenirea în Sparta a celor capturaţi în Sphacteria.

81. I 140.1. Vezi II 91.3-4, cu trimiterea la noroc în discursul celor din Pelopones (87.2) şi la trecerea sub tăcere a acestui subiect în discursul lui Phormion. Vezi şi *Viespile* 62.

82. IV 34.2; vezi 33.2 şi 38.3-4. Vezi şi II 5.4-6.4, III 97.2-98.4. *Cf. supra* nota 26.

Cu toate acestea, izbînda lui Brasidas nu a însemnat şi izbînda Spartei. Cît de puţin credeau grecii că, prin victoria lui Brasidas, Sparta îşi spălase ruşinea înfrîngerii de la Pylos ne-o dovedeşte faptul că, în opinia lor, Sparta şi-a redobîndit onoarea abia după victoria de la Mantineea. Numai din perspectiva acestei victorii celelalte cetăţi greceşti se conving că eşecul spartanilor la Pylos fusese provocat de ghinion şi nu de slăbiciune (V 75.3).

Cronologic, bătălia de la Mantineea are loc la mijlocul războiului peloponesiac care a durat douăzeci şi şapte de ani. Spartanii erau în război cu Argos-ul, pe cînd atenienii erau formal aliaţi şi cu cei din Sparta, şi cu cei din Argos, deşi în realitate luptau de partea Argos-ului. În acelaşi an, doar cu puţin timp înainte, aproape că se ajunsese la o confruntare între spartani şi cei din Argos, însă în ultimul moment regele spartan Agis şi doi generali din Argos încheie pe cont propriu un armistiţiu de patru luni. Acţiunea lui Agis i-a iritat foarte serios pe spartani. Ca urmare, aceştia au impus o lege cu totul nouă, prin care puterea regelui de a lua hotărîri era supusă unui control exercitat de zece consilieri aleşi de cetate. Aceşti consilieri urmau să-l însoţească pe rege în toate campaniile sale militare (V 63). Bineînţeles că noua lege nu a afectat legea referitoare la ordinea pe cîmpul de bătălie. Din pricina impetuozităţii cu care inamicul a apărut pe cîmpul de luptă de la Mantineea, dacă nu cumva şi din cauză că spartanii erau mai înfricoşaţi decît îşi aminteau ei să fi fost vreodată, fiecare din ei şi-a ocupat cu nerăbdare locul pe care şi-l cunoştea dinainte, conform dispunerii tradiţionale a armatei spartane în dispozitivul de luptă, pe care Tucidide o descrie în mijlocul relatării sale despre al patrusprezecelea an de război[83]. Istoricul a putut să prezinte poziţiile în care

83. La sfîrşitul părţii a III-a, înainte de a pomeni de sfîrşitul războiului, Tucidide aminteşte de erupţia vulcanului Etna, care avusese loc în primăvară. „Motivul pentru acest mod aparent ilogic de scriere este evident: Tucidide nu vroia să înceapă o nouă «carte» fără să amintească de un anume incident, anume de erupţia Etnei, care – deşi merita menţionat ca eveniment în sine – nu avea nici o legătură cu desfăşurarea războiului. Cea mai bună soluţie era să îl înghesuie la sfîrşitul unei „cărţi”, chiar dacă asta însemna să îl plaseze efectiv într-un an greşit...” (Gomme, II 704). Presupunînd că prin „carte” Gomme înţelege relatarea unui an de război, trebuie să spunem că Tucidide îşi începe naraţiunea despre al optulea an al războiului vorbind despre o eclipsă de soare şi despre un cutremur, adică despre nişte fenomene naturale care se petrecuseră tot în primăvară şi care – din cîte se pare – nu aveau nici ele vreo legătură cu războiul. Sfîrşitul părţii a III-a reprezintă sfîrşitul relatării despre al şaselea an de lupte, singurul an în care naraţiunea începe (III 89) şi practic se termină cu menţionarea unui fenomen natural (III 88.3). Trecerea de la al cincilea la al şaselea an reprezintă centrul primei părţi a războiului (vezi V 20). (Diferenţa dintre ceea ce este natural şi ceea ce nu este natural, adică în primul rînd artificial, pare să reprezinte cheia înţelegerii „filosofiei istoriei” lui Tucidide,

erau aşezate cele două armate combatante, dar nu şi să specifice numărul de luptători din fiecare tabără: numărul soldaţilor Spartei era necunoscut din cauza secretului care caracteriza sistemul său politic, iar numărul celorlalţi rămîne incert din pricina lăudăroşeniei lor. Cu toate acestea, Tucidide poate să deducă sau cel puţin îi oferă cititorului posibilitatea să deducă numărul exact de spartani care au luat parte la luptă, deoarece dispunerea în luptă a spartanilor nu se modifica niciodată[84]. Se pare că spartanii nu erau conştienţi de contradicţia creată între secretomania lor şi menţinerea aceleiaşi ordini în bătălie şi nici de faptul că un lucru atît de dezorganizat cum este lăudăroşenia fără oprelişti poate favoriza ascunderea adevărului cu mai multă eficacitate decît orice consemn militar. Sau, ca să luăm un exemplu mai puţin rizibil, cu toate că au reuşit să păstreze secret felul în care au făcut să dispară 2000 de iloţi curajoşi, spartanii n-au reuşit să ascundă şi faptul că ei fuseseră aceia care i-au nimicit (IV 80.4), de vreme ce fiinţele umane care mai sînt în viaţă tot mai reuşesc să fie văzute din cînd în cînd. Nu este nici o întîmplare faptul că singurele două exemple pe care le aduce Tucidide pentru a dovedi ignoranţa grecilor în ceea ce priveşte problemele contemporane sînt alese din Sparta (I 20.3). Această discreţie a spartanilor îi face ignoranţi în faţa problemelor reale şi, dată fiind această ignoranţă, nimeni nu-şi poate asuma riscul de a-i elogia pe spartani. Motivele sînt evidente. Să ne amintim aici doar de ridicola preocupare a spartanilor pentru lipsa de curăţenie rituală a lui Pericle. Revenind la bătălia de la Mantineea, să remarcăm că, în timp ce inamicii spartanilor

a acelei doctrine transmise cititorului implicit, printr-o naraţiune care ajunge să semene pînă la identificare cu o simplă cronică. Deosebirea menţionată se reflectă şi în faptul că Tucidide respectă calendarul „natural" [„după ierni şi după veri" – vezi V 20.2-3, 26.1], care este unul şi acelaşi pentru spartani şi pentru atenieni, pentru greci şi pentru perşi, diferit de orice calendar „convenţional", care va fi neapărat unul local. Un oracol prezisese că războiul va dura de trei ori cîte nouă ani [26.4]. Tucidide începe să vorbească despre al zecelea an de război [şi numai despre acesta] prin relatarea unui act de credinţă [V 1] al atenienilor, pus în legătură evidentă cu sentimentul lor de vinovăţie [*cf.* V 32]. În această relatare el trimite la un eveniment anterior, care însă este povestit numai în VI 94.1, adică la începutul relatării celui de-al optsprezecelea an de război. Spre sfîrşitul povestirii Tucidide pomeneşte de sentimentul de vinovăţie al spartanilor în legătură cu războiul [VII 18.2, 18.4]. [Pentru a observa legătura dintre V 1 şi VI 94.1, vezi şi I 13.6.] Vezi şi *supra* nota 68. O altă aluzie o reprezintă faptul că, la fiecare an, Tucidide îşi încheie naraţiunea uneori cu propoziţia „aici se încheie anul *n* al războiului", iar alteori cu propoziţia „aici se încheie anul *n* al războiului pe care l-a povestit Tucidide").

84. V 66-68. *Cf.* V 74, la sfîrşit, şi II 39.1.

înaintau cu entuziasm, spartanii înaintau lent, conform obiceiului lor[85]. Agis, atent la o posibilă ameninţare, care poate interveni în orice bătălie, încearcă să prevină un astfel de pericol, dînd alte ordine, fără ca vreunul din cei zece noi consilieri care îl însoţeau să intervină în vreun fel (*cf.* V 65.2). Doi dintre ofiţerii spartani refuză să se supună (din laşitate, după cum au susţinut ulterior şi cu succes acuzatorii lor). Ca urmare a lipsei lor totale de experienţă (căci ordinele primite erau cu totul noi, iar noii paznici ai vechilor valori nu s-au dovedit eficienţi), spartanii ar fi fost cu siguranţă înfrînţi, dacă n-ar fi fost curajul pe care l-au arătat în momentul de cumpănă al luptei (70-72.2). Menţionăm în trecere că în anul următor Sparta a pierdut rodul unei victorii splendide (82-83). Tucidide nu susţine că descrierea pe care o face bătăliei de la Mantineea este exactă. Veridicitatea acestei descrieri este comparată cu cea a discursurilor, acesta fiind poate şi motivul pentru care istoricul ne oferă doar rezumatele discursurilor pe care comandanţii le-au adresat soldaţilor înainte de bătălie (69, 74.1). În orice caz, în secţiunea în care Tucidide prezintă felul în care Sparta şi-a recîştigat integral renumele de care se bucura şi arată frumuseţea ce caracteriza ordinea sa în luptă, adică acel element care este în maximă concordanţă cu elogiul adus Spartei aproape de începutul şi apoi spre sfîrşitul operei sale – tot el dezvăluie, concomitent şi cu maximă claritate, stupiditatea specifică Spartei, ceea ce s-ar putea numi comedia tipic spartană.

Bătălia de la Mantineea este urmată de dialogul dintre atenieni şi melieni, care la rîndul său precedă expediţia siciliană. Dialogul din Melos separă comedia spartană de tragedia ateniană. Din cîte se vede, Tucidide propune o comparaţie între „Sicilia" şi „Pylos" (VII 71.7), pe de o parte, şi „Mycalessos" (VII 20-30), pe de altă parte. În comparaţie cu soarta atenienilor în Sicilia, soarta spartanilor de pe insula Sphacteria este într-adevăr comică. Pe de altă parte, soarta celor din Mycalessos nu este mai puţin demnă de compasiune decît cea a atenienilor în Sicilia. Cu toate acestea, suferinţele atenienilor sînt mult mai înduioşătoare. Motivul pare a fi acela că locuitorii din Mycalessos nu meritau în nici un caz nenorocirea de neînţeles care s-a abătut asupra lor, fiindcă nu se făcuseră vinovaţi de nici un act de *hybris*, pe cînd dezastrul atenienilor era consecinţa gravelor lor greşeli şi a vinovăţiei de care nu puteau scăpa: Sicilia urmează imediat după Melos. Nimeni nu poate citi relatarea înfrîngerii din Sicilia fără să aibă sentimentul că atenienii şi-au primit răsplata şi, în cel mai bun caz, că acel dezastru nu era nici măcar proporţional cu vina Atenei. Nicias chiar dă glas acestui sentiment, conform felului său de a gîndi (VII 77.1, 77.3-4). Despre Nicias Tucidide scrie că, dintre toţi grecii din vremea sa, el a meritat cel mai puţin nenorocirea care l-a lovit (VII 86.5). Tot

85. Vezi IV 108.6.

el ne sugerează o judecată similară asupra atenienilor, deşi situaţia lor este radical diferită de cea a lui Nicias. Nicias nu merita o astfel de nenorocire deoarece el era cu totul devotat moralei civice impuse prin lege. Expediţia în Sicilia, întreprinsă împotriva voinţei sale, îşi avea originea în temeritatea nobilă a Atenei şi în disponibilitatea sa de a risca totul de dragul unei glorii eterne, adică din dragostea pentru frumosul reprezentat de gloria eternă, sentiment elogiat de Pericle (II 64.3-6). Aşa cum Discursul Funerar este urmat de molima din Atena, dialogul din Melos este urmat de expediţia siciliană. Această campanie militară sau mai degrabă motivul ei, nu numai *stasis*-ul, reprezintă tot un fel de maladie gravă, însă o maladie nobilă. Tucidide vorbeşte despre *eros*-ul atenienilor atunci cînd se referă la expediţia în Sicilia[86], iar Pericle îi invitase pe atenieni să devină iubiţii (*erastai*) cetăţii lor (II 43.1). Această comunitate de îndrăgostiţi ai cetăţii a fost cea care şi-a dorit să-şi împodobească iubita cu bijuteria numită Sicilia. S-ar putea spune că „Atena în Sicilia" este mai măreaţă decît Atena lui Pericle, chiar conform concepţiei lui Pericle, fiindcă depăşeşte toate celelalte „urme veşnice ale nenorocirilor" (II 41.4) pe care Atena le-a lăsat peste tot în urmă. Iubirea atenianului pentru Sicilia reprezintă culmea *eros*-ului faţă de cetatea lui, iar această formă de *eros* este devotamentul său absolut faţă de cetate, dorinţa de a sacrifica şi de a renunţa la tot ce îi aparţine numai de dragul cetăţii. Această idee îşi găseşte o expresie potrivită şi deloc ambiguă în ceea ce spunea Pericle în Discursul Funerar despre părinţii în vîrstă, văduvele şi orfanii rămaşi de pe urma soldaţilor căzuţi în luptă. Însă, după cum arată Alcibiade, numai gloria după moarte naşte echilibrul perfect între public şi privat (VI 16.5). Dacă cea mai înaltă formă de *eros* este cea faţă de cetate şi dacă cetatea ajunge la apogeul său într-o formă de *eros* cum era cea a Atenei pentru Sicilia, înseamnă că *eros*-ul este neapărat tragic sau că, după cum pare să sugereze Platon, cetatea reprezintă tragedia *par excellence*[87]. În conformitate cu cele spuse anterior, înfrîngerea Atenei înseamnă de fapt triumful ei, fiindcă, pentru a putea să o înfrîngă, adversarii săi sînt nevoiţi să devină într-un fel atenieni[88]. Ea este înfrîntă tocmai pentru că a izbutit să devină învăţătorul Eladei. În ceea ce priveşte Sparta, victoria sa, fie că s-a datorat sau nu lui Apollo, ne interesează numai fiindcă reprezintă cealaltă faţă a înfrîngerii Atenei.

86. VI 24.3. Este singura dată cînd însuşi Tucidide foloseşte substantivul *eros*. Altfel, numai unul din personajele sale îl foloseşte : Diodotos (III 45.5). Cînd se pronunţă împotriva campaniei ateniene în Sicilia, Nicias spune că vina pentru ideea acestei expediţii o poartă *dyserotes ton aponton* (VI 13.1).

87. *Legile* 817b.

88. *Cf.* I 71.3 cu VII 21.3-4, 36.2, 36.4, 37.1, 40.2, 55.

9. Universalismul echivoc al cetăţii

Raţionamentul care culminează cu opoziţia dintre comedia spartană şi tragedia ateniană porneşte de la presupoziţia „ateniană" că, în cazul cetăţii, ceea ce este nobil şi moral nu poate fi redus la ceea ce este plăcut, ci se plasează într-un plan superior. În plus, această presupoziţie ne va determina să punem la îndoială aprecierea aparent inumană asupra alegerii pe care au făcut-o cei din Melos, apreciere la care am ajuns pornind de la o idee comună lui Tucidide şi atenienilor şi care îşi găseşte cea mai clară expresie în cuvintele folosite de atenieni pentru a ridiculiza hotărîrea melienilor. În consecinţă, trebuie să mergem mai departe. Necesitatea despre care vorbeam îşi are şi ea originea în aceste aprecieri. Conform opiniei lui Tucidide, campania în Sicilia nu era condamnată dinainte la eşec, iar eşecul ei nu poate fi explicat prin *hybris*-ul atenienilor, oricît de nobil ar apărea acesta. Iar relatarea expediţiei siciliene nu reprezintă sfîrşitul scrierii lui Tucidide. Concordanţa opiniilor lui Tucidide cu cele ale lui Pericle nu este atît de perfectă pe cît a presupus-o discuţia din secţiunea anterioară. Într-un cuvînt, acea discuţie este prea „poetică" (în sensul dat cuvîntului de Tucidide) pentru a fi în concordanţă absolută cu concepţia sa[89].

---

89. Deşi Tucidide şi-a lăsat opera neterminată, nu înseamnă că nu avea intenţia să o încheie în felul în care se încheie versiunea pe care o avem şi cu propoziţia sau cuvîntul din această versiune. Există şi posibilitatea ca o versiune anterioară să fi acoperit întreaga perioadă pe care intenţionează să o acopere versiunea finală, iar această versiune anterioară să se fi deosebit de cea finală numai prin absenţa unei stilizări finale. Aşadar, este necesar să ne întrebăm dacă nu cumva cartea a opta trebuia să fie chiar ultima carte a *Războiului peloponesiac*. Esenţa operei discutate este reprezentată de două evenimente şi de continuările lor: „Discursul Funerar, urmat de molimă" şi „Dialogul din Melos, urmat de expediţia în Sicilia". Aceste dipticuri propun atenţiei în primul rînd noţiunile „spartane" de „cumpătare" şi de „lege divină". La o privire mai atentă se mai observă „comedia spartană şi tragedia ateniană". Cartea a opta dovedeşte că şi această idee profundă este tot o „minciună frumoasă": Atena nu decade. Înfrîngerea sa în războiul peloponesiac nu este urmarea eşecului său în Sicilia, căci ea încă ar mai fi putut cîştiga războiul în modul în care Pericle se gîndise să cîştige. Esenţa comediei spartane este „Pylos-Mantineea", însă „Mantineea" reprezintă şi recîştigarea prestigiului Spartei după Pylos şi nu este deloc comică. Există şi o recîştigare lipsită de tragism a prestigiului pierdut de Atena în Sicilia: Kynossema (*cf.* VIII 106.2, 5 cu V 75.3). Dacă am căuta o ecuaţie care să prezinte sintetic situaţia, aceasta ar fi: Pylos : Mantineea = Sicilia : Kynossema. Lucrul cel mai puţin important care se poate spune despre refacerea Atenei după dezastruoasa campanie din Sicilia este că ea nu are nici o legătură cu

După spusele lui Pericle, cauza renumelui universal de care se bucură în prezent Atena este măreţia reală a cetăţii, iar măreţia acesteia şi faima ei recunoscută sînt garanţiile unei glorii veşnice recunoscute de întreaga lume. Atena deţine controlul absolut asupra mărilor. Ea a fost sau este prezentă în fiecare ţinut. Dominaţia ei se extinde asupra unui număr mult mai mare de greci decît în cazul oricărui alt imperiu grecesc care a existat vreodată şi, dacă doreşte, ea poate să se extindă şi mai mult. În timpul războiului peloponesiac Atena preconiza deja cucerirea Siciliei, a Cartaginei şi a întregului ţărm al Greciei[90]. Visul gloriei eterne şi universale ne trimite la ideea dominaţiei universale, căci nevoia de glorie nepieritoare şi absolută dă naştere năzuinţei nezăgăzuite de a avea tot mai mult, fiind cu totul incompatibilă cu cumpătarea. Universalismul Atenei, universalismul cetăţii (diferit de urmărirea unui singur scop, cum ar fi dominaţia asupra Siciliei) este condamnat la eşec. Aşadar, trebuie să luăm în calcul un alt tip de universalism. Pericle spune că, peste tot pe unde au trecut, atenienii au lăsat rămăşiţele nepieritoare ale faptelor rele – pe care ei le-au comis asupra altora sau le-au îndurat din partea altora – şi ale celor bune – a victoriilor pe care le-au cucerit şi a cîştigurilor obţinute. Pe de altă parte, Tucidide îşi numeşte opera un bun nepieritor şi folositor (I 22.4, II 41.4). Rămăşiţele şi amintirile unor evenimente pot fi doar privite sau rememorate, pe cînd un bun poate fi luat în proprietate. Urmele trecutului sînt foarte uşor vizibile, ba chiar evidente, dar nu sînt folositoare, pe cînd un bun nu trebuie să fie foarte vizibil pentru a fi folositor. Urmele trecutului sînt îndoielnice şi sînt menite să facă impresie, dar un bun folositor are o trăinicie lipsită de echivoc. Diferenţa dintre urmele nepieritoare ale faptelor rele sau bune şi proprietatea permanentă asupra unui lucru folositor trimite la diferenţa dintre

---

trecerea de la democraţie la forma de guvernare din anul 411 (VIII 97), aşa cum nu există nici o legătură între această schimbare şi revenirea lui Alcibiade din Sparta în Atena (86.4-8), căci necredinciosul Alcibiade (53.2) impune din nou cumpătarea în Atena (vezi şi 45.2, 4-5). Cu excepţia, deloc neglijabilă, a fragmentului din discursul lui Pisandru de la 53.3 (un discurs care arată cu claritate importanţa decisivă pe care o are pentru viitorul Atenei rechemarea lui Alcibiade şi modificarea sistemului democratic), absenţa discursurilor din cartea a opta, împreună cu absenţa discursurilor din V 10-84, ne ajută să vedem cu claritate unitatea şi strălucirea „dialogului din Melos" şi a „dezastrului din Sicilia". (În ceea ce priveşte caracterul semnificativ al sfîrşitului cărţii a opta, trebuie luată în calcul şi trimiterea la purificarea Delos-ului de către atenieni, la 108.4.) În relatarea sa despre războiul peloponesiac, adică în prezentarea implicită a motivelor pentru care Atena a pierdut războiul, Xenofon este întru totul de acord cu Tucidide ; vezi în special *Hellenica* II 1.25-26 şi contextul.

90. II 41.4, 62.2, 62.4, 64.3, 64.5, VI 15.2, 34.2, 90.2-3, VII 66.2.

universalismul sclipitor şi înşelător al cetăţii şi universalismul veritabil al raţiunii. Atunci cînd îşi susţine opera, Tucidide îşi sprijină pretenţiile pe faptul că aceasta aduce la lumină natura universală şi nepieritoare a fiinţei umane, care stă la baza tuturor evenimentelor, discursurilor şi ideilor strînse în lucrarea sa.

Din perspectiva diferenţei absolute dintre universalismul gîndirii şi universalismul cetăţii, înţelegem acum de ce Tucidide era de acord nu cu Sparta, ci cu acea cumpătare şi pietate după care Sparta susţinea că se ghidează şi care se manifestă cu mai multă pregnanţă la Nicias decît la spartani. Este greu să susţinem că pentru Tucidide raţiunea sau gîndirea religioasă este valabilă chiar şi cînd e vorba de cauze nedrepte, deşi nu ne-am înşela prea mult dacă am face-o. Nu zeii, ci natura este cea care impune limitele pînă la care cetatea se poate extinde în mod rezonabil. Cumpătarea înseamnă un comportament adecvat naturii problemelor legate de om. Asemănarea dintre Tucidide şi „Sparta" este reflectată de apropierea ce există între bărbaţii de o simplitate nobilă şi cei de o şiretenie comparabilă cu a lui Ulysse. În vremuri de discordie ambele categorii amintite devin victimele inşilor lipsiţi de milă şi inteligenţă (III 83). Însă, în ciuda acordului existent între Tucidide şi spartani sau melieni ori între el şi Nicias, nu trebuie să scăpăm din vedere că există o apropiere între toţi oamenii politici, inclusiv cei atenieni, iar toţi aceştia se diferenţiază de Tucidide. Este adevărat că între cei amintiţi anterior (spartani, melieni, Nicias), inşi care nu doresc decît să menţină starea de lucruri actuală sau probabilă, şi aceia care sînt obsedaţi de speranţa unor improbabile realizări viitoare (atenienii) există o deosebire radicală. O analiză mai detaliată ne dovedeşte totuşi că şi cei dintîi se bazează pe astfel de speranţe[91]. Folosind o expresie care nu îi aparţine lui Tucidide, putem spune că în imperialismul Atenei există ceva care aminteşte de religie[92].

Nu trebuie să uităm nici de înrudirea dintre universalismul gîndirii (Tucidide) şi universalismul cetăţii (Atena), o înrudire pe care Tucidide o prezintă extrem de clar atunci cînd impune existenţa unei similitudini între demersul său arheologic şi Discursul Funerar. Într-adevăr, există o înrudire profundă între

91. Vezi I 70.2, 70.7, V 87, 103.2, 113, VI 31.6, 93.
92. În ceea ce priveşte această problemă, asemănarea şi deosebirea dintre Pericle şi Nicias pot fi dovedite de cîteva evenimente. În Discursul Funerar Pericle evită să vorbească despre moarte şi despre morţi, iar după acest discurs urmează molima din Atena, care provoacă o mulţime de decese. Nicias renunţă într-un fel la roadele victoriei sale asupra corintienilor atunci cînd le cere învinşilor permisiunea să culeagă cele două cadavre pe care atenienii le lăsaseră în urmă (IV 44.5-6), iar la sfîrşitul carierei sale, în Sicilia, nu este în stare să asigure înmormîntarea nenumăratelor cadavre de soldaţi atenieni, care nici măcar nu erau în mîinile inamicului (VII 72.2, 75.3, 87.2).

gîndirea lui Tucidide şi îndrăzneala specifică Atenei. Oricît de echivocă ar fi la nivel politic, această îndrăzneală, această *mania* care trece dincolo de limitele cumpătării, îşi arată adevărata valoare sau intră în conformitate cu natura abia la nivelul ideii, al fiinţei gînditoare. Adevărata sa valoare iese în evidenţă nu în Atena lui Pericle (sau în cea de după moartea lui Pericle), ci în gîndirea şi în opera lui Tucidide. Nu Atena lui Pericle, ci înţelegerea pe care o face posibilă Atena lui Pericle reprezintă apogeul. Nu Atena lui Pericle, ci opera lui Tucidide înseamnă împlinirea. Tucidide salvează Atena lui Pericle. Şi doar salvînd-o el reuşeşte să o păstreze „eternă". Dacă Tucidide n-ar fi existat, pentru noi Pericle ar fi însemnat tot atît de puţin cît ar fi însemnat şi Ahile sau Ulise fără Homer, bardul care să le cînte faptele de arme. Gloria nepieritoare după care tînjea Pericle nu îi este sortită lui, ci lui Tucidide. Îndrăzneala politică, împreună cu virtuţile şi viciile care o însoţesc, oferă ocazia manifestării celui mai nesăbuit curaj. Numai gînditorii care îşi asumă riscuri imense au posibilitatea să pătrundă sensul lucrurilor eterne şi universale şi să vadă dincolo de fantasmele prin care o cetate înfloritoare se înalţă sau decade. Însă trebuie să vedem dincolo de aceste lucruri. În Atena, cele două tipuri eterogene de universalism au ajuns să se amestece : extravagantul universalism politic a fost impregnat, infiltrat, invadat, chiar transfigurat de adevăratul universalism, adică de iubirea pentru frumos şi iubirea de înţelepciune – în sensul dat de Tucidide iubirii şi înţelepciunii –, dobîndindu-şi astfel caracterul său tragic. În acest mod, universalismul ajunge să cultive o blîndeţe virilă. Însă „sinteza" acestor două forme de universalism este într-adevăr imposibilă şi este extrem de important să înţelegem o asemenea imposibilitate. Numai înţelegînd-o oamenii pot percepe măreţia încercării de a depăşi impasul acesta şi pot admira splendoarea efortului.

Dacă cetatea nu poate fi înţeleasă decît din perspectiva universalismului său specific spre care tinde şi dacă acest universalism la rîndul său, din pricina unui defect esenţial, trimite la universalismul gîndirii, atunci înţelegem de ce Tucidide a putut să-şi prezinte întreaga sa concepţie sub forma unei povestiri presărate cu discursuri, limitate strict la probleme politice, adică o naraţiune absolut politică, în care nu ni se spune nimic despre ceea ce în prezent numim cultura ateniană. Mulţi dintre contemporanii noştri nu judecă această lipsă de informaţii (aşa cum s-ar cuveni să facă) prin ceea ce afirmă şi explică istoricul despre opera sa, despre *logos*-ul său, întrucît consideră remarcele respective ca fiind doar „metodologice". Însă Tucidide nu se limitează la a vorbi – fie şi laconic – despre opera şi despre concepţia sa, ci – aşa cum am încercat să dovedim – el îşi prezintă şi modul de gîndire, chiar şi educaţia, şi o dată cu acestea şi „cultura ateniană". Prin intermediul scrierii sale, istoricul ne oferă ocazia să înţelegem că pacea şi războiul, barbaria şi elenismul, Sparta şi Atena

sînt simple elemente ale interacţiunii dintre schimbare şi stabilitate. Ne ajută să înţelegem, atît cît îi stă în putinţă, natura vieţii umane, făcîndu-ne să devenim mai inteligenţi. Totuşi, nimeni nu ajunge mai înţelept numai înţelegînd modul de gîndire al lui Tucidide, dacă nu îşi dă seama în acelaşi timp că a devenit mai inteligent tocmai fiindcă a înţeles concepţia lui Tucidide. Înţelepciunea nu poate fi despărţită de autocunoaştere. Ştim chiar de la Tucidide că el era atenian. Astfel, înţelegîndu-l pe el, înţelegem că înţelepciunea sa a fost favorizată de „soare" şi de Atena, adică de puterea şi bogăţia acesteia, de forma ei imperfectă de guvernare, de spiritul îndrăzneţ şi înnoitor şi de îndoiala faţă de legea divină. Înţelegînd sensul operei lui Tucidide, ajungem noi înşine la concluzia că Atena a fost patria înţelepciunii. Numai atunci cînd ajunge el însuşi înţelept, omul poate recunoaşte înţelepciunea celorlalţi. Ea nu poate fi prezentată într-un spectacol public, aşa cum se întîmplă cu bătăliile sau alte lucruri de acest gen. Înţelepciunea nu poate fi nici „povestită". Ea trebuie „pusă în practică". Numai înţelegînd creaţia lui Tucidide ne putem da seama că Atena a reprezentat, într-un sens, şcoala Eladei, lucru pe care îl auzim din gura lui Pericle, deşi el nu face altceva decît să accentueze asupra aceste idei. Nu putem explica înţelepciunea doar vorbind despre ea. O dovadă circumstanţială a acestei idei o reprezintă caracterul insipid şi, în cel mai bun caz, superficial al capitolelor despre viaţa intelectuală a acelei epoci sau a epocilor prezentate în tratatele de istorie modernă, care de altfel sînt lucrări valoroase în sine.

Atingem stratul cel mai profund al gîndirii lui Tucidide atunci cînd încercăm să judecăm tensiunea existentă, pe de o parte, între elogiul explicit adus Spartei şi cumpătării spartane, care nu este completat cu un elogiu la adresa Atenei, şi, pe de altă parte, între teza pe care se sprijină întreg studiul său arheologic, cea referitoare la lipsa de putere a celor vechi. Această teză implică încrederea în progres şi este astfel un elogiu tacit la adresa inovatoarei cetăţi a Atenei. Tucidide nu se identifică pur şi simplu cu „Atena". Aşadar, trebuie să reevaluăm teza sugerată de studiul său arheologic. Acest studiu schiţează apariţia elenismului, a puterii şi a bogăţiei, pornind de la barbaria, lipsa de forţă şi sărăcia originară şi creînd astfel impresia că barbaria este nedespărţită de slăbiciune şi de sărăcie sau că, în afară de greci, toţi ceilalţi oameni nu puteau fi decît nişte sălbatici neorganizaţi politic (I 6.1, 5-6). Aici Tucidide abia dacă aminteşte că, încă înainte ca grecii să se coaguleze în grupuri sociale organizate, existau destule formaţiuni politice puternice şi bogate care nu aparţineau Greciei (I 9.2, 11.1-2, 13 la sfîrşit). Este adevărat că, chiar dacă admitem existenţa unor populaţii care nu sînt de neam grecesc, însă civilizate înaintea grecilor, nu ne putem totuşi pierde încrederea în progres. Această credinţă este pusă la îndoială nu de Tucidide, ci de Diodotos. Pe de altă parte însă, discursul lui

Diodotos ne dezvăluie mult mai multe lucruri despre Tucidide decît oricare alt discurs. El este pus în opoziţie cu discursul lui Cleon şi cu discursul în care tebanii îi învinovăţesc pe cei din Plateea, dovedindu-se a fi un act tipic atenian, poate la fel de caracteristic pentru Atena ca şi expediţia siciliană, deşi se deosebeşte de acea campanie militară prin faptul că este însufleţit de spiritul cumpătării şi al îngăduinţei. N-ar trebui să fim surprinşi că singurul eveniment consemnat de Tucidide şi care reflectă în mod adecvat gîndirea sa politică este un gest de omenie, compatibil cu supravieţuirea Atenei şi chiar a imperiului său.

Pentru a împiedica omorîrea celor din Mytilene, Diodotos trebuie mai întîi să-l combată pe Cleon, arătînd că acesta nu era demn de încredere, fiind mînat de interesele sale personale. Cleon era în favoarea uciderii prizonierilor şi îi discreditase şi calomniase pe toţi adversarii săi. Felul în care procedează Cleon face rău cetăţii, fiindcă provoacă suspiciune şi teamă, lipsind astfel Atena de sfătuitorii bine intenţionaţi şi de ideile bune. Cetatea trebuie să-i asculte cu obiectivitate şi imparţialitate pe toţi cei care vor să-şi spună părerea. Pentru a nu-şi încuraja cetăţenii să-şi expună părerile cu gîndul la unele beneficii personale, gîndindu-se la o întărire a autorităţii sau a prestigiului propriu, o cetate cumpătată sau practică nu trebuie să cinstească mai mult o anumită persoană atunci cînd aceasta este acceptată de întreaga adunare şi să o onoreze mai puţin cînd dă sfaturi proaste, refuzate de adunarea cetăţenilor. Este evident că, dacă ar acţiona altfel, oamenii nu vor mai susţine sau nu vor mai respinge unele idei decît dacă vor fi siguri că vorbele lor ar putea mulţumi adunarea (III 42). Din cîte se pare, Diodotos este adeptul unei egalităţi absolute, fiind de acord să se abolească pînă şi acea diferenţă care face ca democraţia să reziste sau să se prăbuşească, diferenţa dintre popular şi nepopular, dintre oamenii cinstiţi, prieteni ai *demos*-ului (poporului), şi oamenii corupţi, duşmani ai *demos*-ului. Fiecare vorbitor, dacă nu chiar fiecare membru al adunării cetăţenilor, trebuie tratat ca şi cum ar fi la fel de competent şi de corect ca şi ceilalţi. Numai în acest fel ambiţia şi pofta de dominare pot fi eradicate, împiedicînd şi apariţia inegalităţii. În acelaşi timp, Diodotos arată că cetăţenii lipsiţi de inteligenţă nu pot face diferenţa între sfaturile bune şi sfaturile proaste, însă trebuie să recunoască sfaturile bune ca fiind acelea care îi conving sau îi impresionează. El trece sub tăcere faptul că un orator ale cărui propuneri sînt acceptate în mod frecvent de către cetăţeni va fi inevitabil considerat mai înţelept decît alţii, cîştigîndu-şi astfel un renume. În consecinţă, un om care este cît de cît ambiţios va încerca pînă la urmă să-şi sporească prestigiul cucerit, făcînd propuneri care să placă mulţimii. Altfel spus, prestigiul de care se bucură Diodotos poate coexista foarte bine cu prestigiul pe care îl are Cleon. În ciuda principiului pe care îl susţine, însuşi Diodotos este nevoit să afirme că, după părerea lui, Cleon este fie prost, fie necinstit. Gomme

subestimează importanţa afirmaţiei lui Diodotos atunci cînd spune că Diodotos „aproape că ajunge să pună la îndoială valoarea discuţiilor libere". Diodotos schiţează problema democraţiei în aşa fel încît trimite la un regim în care numai oamenii chibzuiţi şi inteligenţi, lipsiţi de cea mai mică urmă de ambiţie, au un cuvînt de spus[93]. Desigur însă că Atena nu este „o cetate cumpătată", iar Diodotos este nevoit să-i convingă pe atenieni să se poarte cu chibzuinţă faţă de cei din Mytilene. El ilustrează această dificultate şi modul în care reuşeşte să o depăşească vorbind despre situaţia în care toată lumea ştie că vorbitorul oferă un sfat valabil şi cu toate acestea îl bănuiesc că face acest lucru numai în propriul său interes, situaţie în care atenienii ar respinge o idee cu totul valabilă numai din invidie. Aşadar, *demos*-ul nu este atît de bine educat cum susţinuse Cleon (III 38.2). Din motive nu întru totul clare, adunările democratice sînt mult mai interesate de un anumit gen de simplitate decît de înţelepciune. De vreme ce mulţimile nu vor vota în favoarea unei propuneri decît dacă au încredere în cel care o face şi de vreme ce încrederea lor se bazează pe motive atît de lipsite de raţiune, nu numai oamenii necinstiţi, ci şi cei cinstiţi se vor vedea nevoiţi să păcălească mulţimea şi să-i mintă pe cei care îi ascultă. Poate că nimeni nu se poate pune în slujba unei cetăţi fără să o păcălească, deoarece este puţin probabil ca locuitorii unei cetăţi să fie în majoritatea lor oameni inteligenţi şi absolut morali, dar este cert că nimeni nu se poate pune în slujba Atenei fără să o înşele, unul dintre motive fiind acela că aici vorbitorii sînt consideraţi cu totul răspunzători de ceea ce propun şi de felul în care fac acest lucru. Adunarea cetăţenilor, suveranul absolut al cetăţii, nu are nici o responsabilitate (III 43). Cu o sinceritate nemaiîntîlnită pînă la el[94], Diodotos le spune atenienilor că nu va putea pleda cu succes în favoarea unui tratament mai blînd pentru cei din Mytilene decît dacă va apela la un subterfugiu.

Subterfugiul la care apelează Diodotos constă în înlocuirea problemei dreptăţii – sînt vinovaţi cei din Mytilene? – cu problema utilităţii – ce ar avea Atena de cîştigat dacă i-ar ucide? – (III 44). Totuşi, de ce această substituire reprezintă un subterfugiu? Pentru a găsi o justificare propunerii sale de a nu-i

93. Putem spune că problema este prezentată şi rezolvată de Cleon în felul următor: vă cunoaşteţi propriile limite. Ştiţi că vă lipseşte puterea de a judeca şi de aceea trebuie să aveţi încredere în ceilalţi. Însă, dacă nu aveţi capacitatea de discernămînt, nu puteţi face diferenţa între cei care vă merită încrederea şi cei care nu o merită. Eu vă voi da un criteriu pe care să-l puteţi înţelege: aveţi încredere numai în oamenii asemenea vouă, lipsiţi de rafinament, aşa cum sînt eu. Ca să vă ajut să faceţi diferenţa între mine şi ceilalţi oameni de rînd, vă voi spune că sînt înzestrat cu acea calitate cu care era înzestrat şi Pericle – sînt constant.

94. Ceea ce spune Pericle în II 62.1 pare aproape fără importanţă în comparaţie cu cele spuse de Diodotos în III 43.2-3.

omorî pe cei din Mytilene, Diodotos ridică problema complexă a pedepsei capitale, întrebînd dacă în anumite circumstanţe ea reprezintă într-adevăr o soluţie utilă sau inteligentă. Ca să-şi dovedească utilitatea, ea ar trebui să ducă la reducerea crimelor, lucru care nu se întîmplă, deoarece infracţiuni grave se comit destul de des. *Nomos*-ul se dovedeşte neputincios în faţa naturii umane (*physis*) (45). Indiferent cît ar valora argumentul în sine, folosirea sa în aceste circumstanţe pare să evidenţieze o lipsă crasă de inteligenţă : încercînd să-i convingă pe atenieni să nu-i omoare pe cei din Mytilene deoarece pedeapsa capitală este greşită în esenţa ei, el le sugerează implicit un lucru ridicol : să abolească pedeapsa cu moartea pentru crimă, blasfemie, înaltă trădare şi alte infracţiuni dintre cele mai grave. În acelaşi timp, le spune că, după standardele acceptate, cei din Mytilene s-au făcut vinovaţi de o astfel de infracţiune. Declaraţia sa despre pedeapsa cu moartea implică şi ideea că toate delictele majore sînt neintenţionate şi în concluzie trebuie iertate, lucru cu care fusese de acord şi Cleon (40.1 ; vezi 39.2). Aşadar, Diodotos sugerează că şi cei din Mytilene merită să fie iertaţi, chiar dacă au comis un delict extrem de grav. În acest fel, el îşi pregăteşte următoarea etapă a demonstraţiei, pornind de la ideea sau convingerea sa că majoritatea locuitorilor din Mytilene nu comiseseră nici o infracţiune şi că atenienii ar fi cei care ar comite una în cazul în care i-ar ucide (47.3 ; vezi 46.5). Deşi susţine contrariul, vorbitorul este foarte departe de a desconsidera problema dreptăţii. Cleon îşi fondase argumentaţia în primul rînd pe principiul dreptăţii şi abia în al doilea rînd pe cel al utilităţii, eliminînd din proces orice apel la milă şi îngăduinţă, fiindcă le considera cu totul incompatibile cu un imperiu (40.2-3). Răspunzîndu-i lui Cleon, Diodotos, care cunoaşte bine firea locuitorilor cetăţii, refuză şi el să apeleze la mila sau îngăduinţa atenienilor (48.1), însă nu susţine că aceste sentimente nu au ce căuta într-un imperiu, ci pretinde că îl va înfrînge pe Cleon făcînd cu totul abstracţie de principiul dreptăţii şi luînd în calcul numai utilitatea acţiunii. În ciuda afirmaţiilor sale, el apelează şi la argumentul dreptăţii, dar numai după ce şi-a convins publicul să asculte o pledoarie în favoarea nevinovăţiei celor acuzaţi. Pentru a-i aduce pe ascultătorii săi într-o dispoziţie sufletească potrivită, el sugerează vag că acuzaţii ar putea fi iertaţi, cu toate că s-au făcut vinovaţi de o infracţiune gravă.

O atenţie deosebită merită opinia declarată a lui Diodotos despre pedeapsa capitală. În această declaraţie a sa, plasată chiar şi literal aproape de centrul întregului său discurs, el afirmă că în trecut pedepsele erau „mai blînde", spunînd că în vremurile vechi nici chiar cele mai grave delicte nu erau pedepsite cu moartea şi că oamenii au introdus pentru prima dată pedeapsa cu moartea atunci cînd şi-au dat seama de ineficacitatea pedepselor blînde. După aceea, pedeapsa capitală a fost aplicată pentru tot mai multe delicte (45.3). Nimeni nu

şi-a dat seama că pedeapsa nu-i împiedică pe oameni să încalce legea, că *nomos*-ul este neputincios în faţa naturii şi că motivul tuturor încălcărilor legii este natura umană, cea care îi împinge pe oameni la nelegiuiri. Faţă de vremurile de odinioară, în prezent toţi se aşteaptă ca legea *nomos* să aibă mai multă autoritate. În acele vremuri de demult nu exista *nomos* pentru că nu existau cetăţi şi în consecinţă nici pedepse propriu-zise. Dacă facem abstracţie de orice altceva, am putea spune că această primă epocă era epoca lui Kronos. Desigur că avusese loc şi un anumit progres al artelor şi ştiinţelor - sporind astfel puterea şi bogăţia oamenilor -, însă am greşi dacă am crede că acest progres a adus cu sine şi un grad mai mare de toleranţă[95]. Evoluţia artelor şi ştiinţelor este însoţită de o evoluţie a *nomos*-ului, a legii, care impune restricţii firii umane, fie şi ascunzîndu-i adevărata faţă. Aşa cum Tucidide o demonstrează cu prisosinţă, deşi elenismul a ajuns la apogeu, oamenii nu sînt deloc mai îngăduitori ca înainte. În consecinţă, convingerea că omenirea a atins culmea evoluţiei sale necesită unele revizuiri. Deosebirea dintre inteligenţă şi nechibzuinţă - acea deosebire care îl pune pe omul inteligent în imposibilitatea de a face bine cetăţii sale altfel decît prin înşelătorie - nu este afectată nici de progresul ştiinţelor şi artelor, nici de evoluţia legilor. Pur şi simplu oamenii nu sînt nici mai înţelepţi şi nici mai îngăduitori cu semenii lor decît erau în vremurile de odinioară. Credinţa în progres trebuie înţeleasă pornind de la faptul că natura umană rămîne neschimbată.

Se poate observa că însuşi Tucidide confirmă sau cel puţin ilustrează concepţia lui Diodotos atunci cînd vorbeşte despre purificarea insulei lui Apollo, acţiune la care s-au pornit atenienii, la îndemnul unui oracol (III 104). Tiranul Pisistratos purificase o parte din insulă, iar în al şaselea an al războiului peloponesiac atenienii vor curăţi întreaga insulă. În anul anterior atenienii fuseseră loviţi iarăşi de molimă şi suferiseră de pe urma mai multor cutremure (87), aşadar motivul acţiunii ar putea fi sentimentul de vinovăţie al acestora (vezi V 32). În orice caz, pentru a menţine intact caracterul sacru al Delos-ului, s-a impus ca nici un deces sau naştere să nu mai aibă loc pe insulă. Muribunzii şi femeile apucate de chinurile facerii trebuiau duse pe o altă insulă, în apropierea celei pe care tiranul Polycrates o consacrase zeului Apollo. După ce au purificat insula, atenienii au instituit şi o sărbătoare a Delos-ului. În vremurile vechi aici se organizase regulat o sărbătoare, care includea o întrecere a atleţilor şi una a cîntăreţilor, precum şi spectacole ale corurilor trimise de cetăţile din Ionia şi de pe insulele învecinate. Dovada acestui fapt ne-o oferă Homer, aşa încît Tucidide citează aici treisprezece versuri homerice, pe cînd în restul lucrării sale abia mai găsim un singur vers al lui Homer

95. Vezi Platon - *Protagoras* 327c4-e3.

(I 9.4). Versurile amintite ies în evidenţă în contextul operei pentru că ele evocă o scenă plină de linişte şi pace. Acolo Homer le îndeamnă pe fecioarele care participaseră la sărbătoarea de la Delos să-şi aducă aminte de el şi să-l laude ca pe cel mai dulce şi mai plăcut cîntăreţ care obişnuia să viziteze locul. În vremurile post-homerice, ca urmare a greutăţilor apărute, „întrecerile" au încetat. Însă în timpul celui de-al şaselea an al războiului peloponesiac atenienii fac să renască acest obicei al „întrecerilor" şi aduc chiar şi o inovaţie, introducînd cursele de cai. Nu ne este însă clar dacă sărbătoarea modernă de la Delos o întrece pe cea din vechime. Desigur, cursele de cai constituie un progres[96], dar vor putea ele compensa lipsa unui bard ca Homer?[97]

10. Istorie politică şi filosofie politică

Tucidide nu este un simplu om politic şi de aceea el nu aparţine unei cetăţi anume. El este istoric şi, ca atare, nu aparţine nici unei cetăţi. Mai mult, el este un istoric pentru care evenimentele particulare sînt judecate din perspectiva unor valori universale înţelese în profunzime. Schimbarea este privită din perspectiva perenului sau a valorilor eterne, iar natura umană este considerată o parte din acel întreg caracterizat prin interacţiunea dintre schimbare şi stabilitate. Tucidide este un istoric filosof. Aşadar, gîndirea lui nu este cu totul străină de cea a lui Platon sau a lui Aristotel. Este adevărat că Tucidide lasă doar să se înţeleagă care sînt temele care crede el că ar constitui principiile originare, pe cînd filosofii fac din acele principii subiectele lor centrale. Cu

96. Vezi Platon – *Republica* 328a1-5.
97. Relatarea celui de-al şaselea an de război sau, mai precis, fragmentul III 86-116 se caracterizează prin faptul că „întreruperea povestirii de dragul ordinii cronologice merge în relatarea acestei campanii (cea din Sicilia) pînă la exagerare. De vreme ce campania din Sicilia nu este extrem de importantă şi nici măcar interesantă, ea ar putea justifica, dacă o luăm aşa cum este, criticile aduse de Dyonisios şi de alţii la adresa «nefericitei metode cronologice» a lui Tucidide" (Gomme II 413). Faptul amintit aici este cu atît mai uimitor, cu cît exact în acest context, în ceea ce am putea numi a treia prefaţă a autorului (III 90.1), Tucidide afirmă că, din toate evenimentele petrecute în Sicilia, din tot ceea ce li s-a întîmplat atenienilor, el va aminti numai faptele care merită să fie reţinute (pentru a doua prefaţă, vezi mai sus, punctul 8). Naraţiunea prezentată în III 86-116 este formată din 15 relatări, dintre care şase au ca subiect Sicilia, trei se referă la unele fenomene naturale şi unul la purificarea Delos-ului. Campania lui Demostene în Etolia (inclusiv singura menţionare a lui Hesiod din întreaga lucrare) reprezintă evenimentul central. Dacă am face abstracţie de relatarea privind purificarea Delos-ului, am remarca o stranie regularitate existentă între povestirile despre campania din Sicilia, pe de o parte, şi cele despre fenomenele naturale, pe de altă parte. Vezi şi *supra*, notele 10 şi 83.

alte cuvinte, este necesar să trecem de Tucidide ca să ajungem la filosofi, dar asta nu înseamnă că între Tucidide şi filosofi ar exista vreo relaţie de opoziţie. Ceea ce este valabil în filosofie, în general, este valabil şi în filosofia politică, caz particular al celei dintîi. Dacă nu ne vom mărgini la compararea unor judecăţi uşor de citat ale lui Tucidide şi Platon, emise asupra unor inşi ca Temistocle sau Pericle, dacă vom considera că toate aceste judecăţi sînt eliptice şi, în consecinţă, dacă vom cumpăni bine sensul lor, ne vom da seama că aceşti doi gînditori sînt în esenţă de aceeaşi părere în ceea ce priveşte problema binelui şi a răului, a moralului şi imoralului. Este de ajuns să-i reamintim cititorului ce spun cei doi gînditori despre poziţia ierarhică a Atenei şi a Spartei. Totuşi, între ei există şi o diferenţă : în timp ce Platon pune pur şi simplu problema celei mai bune forme de guvernare, pe care ulterior o rezolvă, Tucidide vorbeşte numai despre cea mai bună formă de guvernare pe care a cunoscut-o Atena în timpul vieţii lui (VIII 97.2). Însă aici iarăşi este neapărată nevoie să trecem de Tucidide pentru a ajunge la filosofi, care discută din punct de vedere tematic despre cea mai bună formă de guvernare în general. Toate acestea sînt echivalente cu a spune că gîndirea lui Tucidide este inferioară gîndirii lui Platon. Este oare posibil ca Tucidide să fi avut un motiv serios pentru a se opri din traseul său ascendent mai devreme decît Platon?

Nu trebuie să comparăm decît ceea ce se poate compara. Tucidide nu a scris dialoguri socratice şi nici Platon nu ne-a lăsat o relatare a vreunui război din vremea sa. Totuşi, în cartea a treia a *Legilor* Platon face o prezentare a evoluţiei omenirii, pornind de la barbaria vremurilor de început şi ajungînd pînă în secolul în care se născuseră el şi Tucidide, iar această prezentare este comparabilă cu studiul arheologic întreprins de Tucidide. De fapt, dacă facem abstracţie de *Menexenos*, care se poate compara uşor cu Discursul Funerar, această prezentare este singurul fragment din opera lui Platon care se pretează unei comparaţii contrastante directe şi instructive cu un fragment din opera lui Tucidide. Aşa cum ar trebui să remarcăm chiar şi la cea mai superficială analiză, cele două abordări arheologice mai au şi altceva în comun : ambele menajează în mod egal sensibilităţile spartane. Noi ne vom opri aici doar la un singur aspect. Platon explică felul în care în Atena un regim politic de bună calitate, cel apărut în perioada războiului cu perşii, s-a transformat în democraţia extremistă a epocii sale. El pune această schimbare pe seama ignorării voite a legii străvechi cu referire la muzică şi teatru. Atena a decăzut atunci cînd a renunţat la opinia celor mai buni şi mai înţelepţi dintre cetăţenii ei şi a hotărît ca publicul în general, adică toţi spectatorii, să decidă asupra celor mai bune cîntece sau piese de teatru[98]. Puţin mai încolo el susţine că nu victoria

98. *Legile* 698a9 *şi urm.*, 700a5-701c4.

cucerită pe mare, la Salamina, ci victoriile obţinute în luptele terestre, la Maraton şi Plateea, au fost cele care au salvat Grecia[99]. Aceste aprecieri se deosebesc izbitor de opiniile emise de Tucidide. Pe baza celor spuse de istoric, s-ar putea trage concluzia că atenienii nu au avut altă şansă decît să se angajeze în lupta de la Salamina şi, cum un lucru atrage altul, au fost constrînşi să-şi creeze cea mai puternică forţă navală. Pentru a avea o forţă navală puternică aveau nevoie de cei mai săraci atenieni, care să devină vîslaşi, şi astfel au fost nevoiţi să le ofere celor săraci un statut social superior celui pe care îl aveau anterior. Aşadar, Atena a fost constrînsă să devină o democraţie; democratizarea Atenei nu a fost o nebunie intenţionată sau o alegere benevolă, aşa cum vrea să ne convingă Platon, ci o necesitate. Vorbind la modul general, am putea avea impresia că, spre deosebire de Tucidide, Platon lasă prea puţin loc pentru destin şi pune accentul pe alegere. De fapt, în această privinţă nu există totuşi nici o deosebire fundamentală între cei doi gînditori. Chiar în contextul la care tocmai am făcut trimitere, Platon spune că nu atît omul, înţelepciunea sau chiar prostia umană, cît mai ales soarta este cea care impune formele de guvernare şi face legile cetăţii. Cu alte cuvinte, omul este un fel de jucărie în mîinile zeilor[100]. Platon adaugă într-adevăr că, între nişte limite foarte restrînse, oamenii au posibilitatea să aleagă dintre forme de guvernare diferite. Dar nici Tucidide nu neagă acest lucru. Aşadar, el nu poate nega nici necesitatea de a pune problema celei mai bune forme de guvernare. S-ar putea spune că răspunsurile sînt oferite prin intermediul discursurilor unor personaje ale sale, cum ar fi Athenagoras sau Pericle, însă este evident că Tucidide nu ridică în mod explicit o astfel de problemă. Istoricul preferă oricărei forme pure de guvernare un amestec de oligarhie cu democraţie, deşi nu putem fi siguri că ar opta pentru acest amestec în defavoarea unei tiranii inteligente şi morale. S-ar părea că Tucidide se îndoieşte de posibilitatea punerii în practică a unui regim politic superior celor două, adică aristocraţiei, în sensul dat cuvîntului de Platon sau de Aristotel. Oricum, este sigur că el nu vorbeşte niciodată în numele său despre o cetate virtuoasă, ci numai despre indivizi virtuoşi. Conform opiniei sale, s-ar părea că în natura cetăţii există ceva care o împiedică să se ridice la nivelul la care poate ajunge individul.

În prima carte a lucrării sale, atunci cînd vorbeşte despre justificările războiului peloponesiac, Tucidide pune accentul pe trei dintre aceste cauze: teama spartanilor de puterea tot mai mare a Atenei, încălcarea tratatului încheiat între cetăţi şi profanarea petrecută în vremea lui Cylon. Istoricul nu

99. *Ibidem* 707a5-c7.
100. *Ibidem* 709a1-3. Vezi 644d7-e4 şi 803c4-5.

pune un accent la fel de puternic pe o a patra cauză, care ar justifica şi ea izbucnirea războiului şi care pare a fi cea mai nobilă: eliberarea cetăţilor greceşti de sub tirania Atenei. Această cauză se naşte pornind de la premisa că, din punct de vedere legal, fiecare cetate este independentă şi reprezintă un membru cu drepturi egale al întregului care include toate cetăţile Greciei, indiferent dacă e vorba de o cetate mare sau mică, puternică sau slabă, bogată sau săracă. În consecinţă, există o formă de bine comună tuturor cetăţilor greceşti, iar fiecare cetate trebuie să-şi limiteze ambiţiile în funcţie de celelalte. Autodeterminarea unei cetăţi, aşa cum este ea concepută de Platon sau Aristotel, exclude dependenţa sa de o astfel de asociaţie a cetăţilor sau de existenţa sa ca membru al acesteia. Aristotel ajunge pînă acolo încît imaginează o cetate absolut perfectă, care nu are nici un fel de „legături cu cei din afară"[101]. Am putea spune că învăţătura pe care o conţine întreaga lucrare a lui Tucidide este aceea că egalitatea tuturor cetăţilor, pe care o sugerează cele mai nobile declaraţii ale spartanilor, nu este sub nici o formă posibilă, din cauza inegalităţii de forţe dintre cetăţi. În consecinţă, mai devreme sau mai tîrziu, cetăţile cele mai puternice îşi vor manifesta inevitabil superioritatea sau chiar dominaţia asupra cetăţilor mai slabe. Însă această învăţătură pune sub semnul întrebării şi o presupoziţie a filosofiei politice clasice, eliminînd de fapt acel gen de autodeterminare a cetăţii pe care îl presupune respectiva filosofie. În esenţa sa, cetatea nu este nici independentă, dar nici nu face parte dintr-un sistem corect sau echilibrat care să includă mai multe cetăţi, dacă nu cumva pe toate. Lipsa de reguli care caracterizează „societatea" cetăţilor sau – altfel spus – omniprezenţa Războiului face ca cele mai înalte aspiraţii spre dreptate şi virtute ale unei cetăţi să se oprească la un nivel mult mai scăzut decît ar fi admis filosofia politică clasică.

Cea mai mare parte a discursurilor şi discuţiilor incluse de Tucidide în opera sa se referă la politica externă, la lucrurile pe care trebuie să le facă o cetate sau un grup de cetăţi în relaţiile cu o altă cetate sau grup de cetăţi. Însă orice intră în centrul atenţiei sau este esenţial pentru cetăţeni devine la Tucidide subiect de discuţie. Pentru o cetate care nu se află în pragul unui război civil sau în mijlocul unei astfel de confruntări, cele mai importante probleme sînt cele legate de relaţiile sale cu celelalte cetăţi. Nu degeaba Tucidide îl pune pe Diodotos să afirme că imperiul şi libertatea şi, în consecinţă, absenţa unei stăpîniri străine – sînt „cele mai măreţe lucruri" (III 45.6). În general chiar şi oamenii cei mai umili preferă să fie supuşii celor de acelaşi neam cu ei decît să fie conduşi de nişte străini. Dacă lucrurile stau astfel, atunci politica

101. *Politica* 1325b23-32.

externă este esenţială „pentru noi”, deşi s-ar putea să nu fie esenţială „în sine” şi „prin natura sa”. Tucidide nu ajunge la culmile atinse de filosofia politică clasică întrucît este interesat în primul rînd de ceea ce este „esenţial pentru noi” şi nu de ceea ce este „esenţial prin natura lucrurilor”. În schimb, filosofia reprezintă evoluţia de la ceea ce este esenţial pentru noi la ceea ce este esenţial în sine, prin natura lucrurilor. Această evoluţie impune mai întîi o înţelegere cît mai adecvată a ceea ce este esenţial pentru noi, deoarece problema de faţă intervine înaintea procesului evolutiv amintit. Cu alte cuvinte, gîndirea politică sau ştiinţa politică nu poate porni de la imaginea cetăţii ca Peşteră, ci de la aceea a cetăţii ca lume, cel mai important constituent al lumii, şi de la înţelegerea omului ca fiinţă complet implicată în viaţa politică: „războiul acesta este cel mai măreţ război”. Filosofia politică clasică implică articularea acestui început de gîndirea politică, dar nu o expune. Acest lucru îl face Tucidide, într-o manieră inegalabilă, ba chiar – am zice – imbatabilă. Pornind în căutarea acestei înţelegeri „de bun simţ” a problemelor politice, care ne-a condus mai întîi la *Politica* lui Aristotel, ajungem în cele din urmă la *Războiul peloponesiac* al lui Tucidide.

Însă în cea mai mare parte a timpului cetatea trăieşte în pace. În cea mai mare parte din timp ea nu este expusă influenţelor acelui învăţător violent, care este războiul, şi nici unor constrîngeri nedorite, astfel că locuitorii săi au gînduri mai paşnice decît le-ar avea în vreme de război (III 82.2). Prin urmare, în cea mai mare parte a timpului oamenii înclină spre admirarea trecutului, a valorilor tradiţionale, fiind mai puţin interesaţi să se implice în realitatea prezentului (I 21.2). Atîta timp cît nu sînt constrînşi să se manifeste violent, ei elogiază cumpătarea şi supunerea faţă de legea divină, conformîndu-se cerinţelor lor. Nici la Tucidide şi nici la filosofii clasici[102] planul divin nu pare a fi principala preocupare a cetăţii, însă Tucidide arată cu mai multă claritate decît filosofii faptul că, din perspectiva cetăţii, divinul apare drept principala preocupare „pentru noi”. Este suficient să amintim că Tucidide ne vorbeşte despre oracole, cutremure şi eclipse, despre faptele şi suferinţele lui Nicias, despre mustrările de conştiinţă ale spartanilor şi despre problema lui Cylon, despre urmările bătăliei de la Delium şi despre purificarea Delosului, pe scurt, despre toate acele lucruri care istoricului modern nu-i sînt de nici un folos sau care îl deranjează şi la care filosofia politică clasică abia dacă face aluzie, deoarece în cazul ei interesul pentru planul divin sau transcendent a devenit identic cu filosofia. Am întîmpina mari dificultăţi în reabilitarea acestei laturi îndepărtate sau întunecate a cetăţii dacă nu ar exista scrierile unor

102. Vezi *Politica* 1328b11-12.

gînditori de valoare, printre care se distinge în primul rînd Fustel de Coulanges, cel care ne-a ajutat să percepem cetatea aşa cum se înţelegea ea iniţial, altfel decît a fost ea prezentată în filosofia politică clasică, adică să vedem cetatea sfîntă în opoziţie cu cetatea naturală. Recunoştinţa noastră nu este aproape deloc diminuată de faptul că Fustel de Coulanges şi iluştrii săi predecesori, printre care îl amintim în primul rînd pe Hegel, precum şi nenumăraţii săi urmaşi, nu au reuşit să acorde atenţia cuvenită conceptului filosofic de cetate prezentat de filosofia politică clasică. Esenţială pentru noi nu este raţiunea filosofică a cetăţii, ci raţiunea proprie cetăţii ca atare, specifică cetăţii prefilosofice. Conform acestei concepţii, cetatea se consideră inferioară şi subordonată divinului, în înţelesul obişnuit al cuvîntului, sau îşi manifestă respectul faţă de divinitate. Numai pornind din acest punct vom putea înţelege corect întreaga influenţă pe care a avut-o o problemă esenţială, la fel de veche ca şi filosofia, cu toate că filosofii nu o recunosc prea des : *quid sit deus*.

Indice de nume

A

B

C

D

E

F

G

H

I

K

L

Ştiinţe politice. Opus

au apărut :

Ernest Gellner – *Condiţiile libertăţii. Societatea civilă şi rivalii ei*
Vladimir Tismăneanu – *Fantasmele salvării. Democraţie, naţionalism şi mit în Europa post-comunistă*
Raymond Aron – *Lupta de clasă. Noi prelegeri despre societăţile industriale*
Vladimir Tismăneanu – *Revoluţiile din 1989. Între trecut şi viitor*
Samuel P. Huntington – *Ordinea politică a societăţilor în schimbare*
Murray Edelman – *Politica şi utilizarea simbolurilor*
Jeffrey C. Isaac – *Democraţia în vremuri întunecate*
Leo Strauss – *Cetatea şi omul*

în pregătire :

Tony Judt – *Povara responsabilităţii. Blum, Camus, Aron şi secolul XX*

Redactor: Lidia Ciocoiu

Bun de tipar: martie 2000. Apărut: 2000
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iaşi
Tel. & Fax (032) 21.41.00; (032) 21.41 11;
(032) 21.74.40 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 313.89.78; E-mail: polirom@dnt.ro



Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et 6, Iaşi 6600
tel. 032-211225, 236388 fax. 032-211252



Ştiinţe politice

OPUS

«Fiinţa umană este mai mult decît un cetăţean, locuitor al unei cetăţi. Omul transcende realitatea cetăţii prin ceea ce are el mai bun. Ca dovadă, există destule exemple de indivizi de cea mai înaltă nobleţe spirituală, dar nu şi exemple similare de cetăţi care să exceleze în nobleţe spirituală şi, în consecinţă, să ilustreze forma perfectă de guvernare. Indivizi care să-şi dedice viaţa perfecţiunii (cum au fost Platon şi Aristotel) au existat într-adevăr, pe cînd forma ideală de guvernare există numai prin cuvintele celor care au imaginat-o. Omul transcende realitatea cetăţii numai prin căutarea adevăratei fericiri, *nu prin căutarea fericirii personale, oricum ar fi ea înţeleasă.»* (Leo Strauss)

«Această carte constituie o introducere în gîndirea politică a Antichităţii clasice şi o scriere de excepţie, datorită clarităţii şi seriozităţii care o caracterizează.» (Joseph Cropsey)

LEO STRAUSS (1899-1973) s-a născut şi a studiat în Germania. În 1921 primeşte titlul de doctor la Universitatea din Hamburg, iar în 1938 pleacă în Statele Unite, unde predă ştiinţele politice şi filosofia la New School for Social Research. În 1949 devine profesor de filosofie politică la Universitatea din Chicago. A primit titlul de profesor emerit (Robert Maynard Hutchins Distinguished Service Profesor).



EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-436-0

CEU